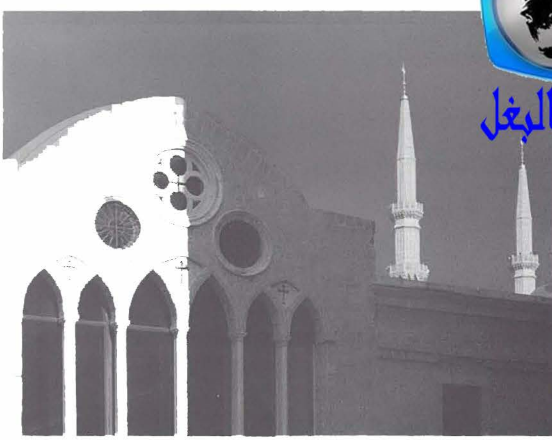
شارل شرتوني

هل مِن مسألة مسيحيّة في المنطقة العربيّة؟

من السّوسيولوجيا التّاريخيّة إلى الواقع المعاصر



دار المشرق

شـارل شـرتـونـي

هل مِن مسألة مسيحيَّة في المنطقة العربيّة؟

من السّوسيولوجيا التّاريخيّة إلى الواقع المُعاصِر

دار المشرق

دار المشرق ش م م،
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠، لبنان
www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-7097-3

التوزيع: **مكتبة إسطفان ش.م.ل.**
فرن الشبّاك، بيروت - لبنان
ص.ب: ٥٠١٦٥ - فرن الشبّاك
هاتف: ٢٨٣٣٣٣ (٠١)
فاكس: ٢٨٩٣٣٣ (٠١)
info@librairiestephan.com
www.librairiestephan.com

In Memoriam,

Frans Van der Lugt, SJ (1938-2014)

«وقد أحبَّ خاصَّته...، فبلغ به الحبُّ لهم إِلى أقصى حدوده»

(يوحنّا ١٣ : ١)

مقدّمـة

إنّ ما تتوخّاه الدراسة المقتضبة هذه هو الوقوف على أوضاع الكنائس المسيحيّة الشرقيّة ومجتمعاتها المرادفة في زمن تحوّلات مفصليّة تعيشها المنطقة العربيّة. لقد كَثُر الكلام على الموضوع لغير سبب، هذا مع العلم أنّ دور المسيحيّين في صياغة الديناميكيّات السياسيّة والاجتماعيّة - إذا ما استثنينا حراك المسيحيّين اللبنانيّين وأداءات الأقباط على حدود كليهما ضمن نطاقه - ليس غائبًا عن دائرة الفعل التاريخيّ الحاضر وحسب، بل هل متجاهل من قِبَل المراقبين أو المحلّلين نظرًا إلى عدم انوجاده على الخريطة السياسيّة أو الجيو-سياسيّة الحاضرة. يُصار إلى الكلام عليهم إمّا لجهة هجراتهم المتنامية من دول المنطقة، أو من زاوية استهدافهم الأمنيّ المتواتر من قِبَل فرقاء النزاع ولأغراض متنوّعة، أم من باب المجاملات التي يستحسن العودة إليها بين الحين والآخر لتأكيد «السماحة» العربيّة والإسلاميّة وحسن تدبير الأنظمة و«رعايتها» للمسيحيّين فيها. أستعيد بعض المقولات في هذا المجال، لأستنتج أنّه لم نرَ في الطروحات السياسيّة أو المقاربات التحليليّة محاولةً لفهم واقع التهميش الذي تعيشه جماعات بشريّة ذات انتماء دينيّ غير إسلاميّ والمنطلقات التاريخيّة والإيديولوجيّة والنسقيّة التي تحكم تموضعاتها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. لا يمكن مقاربة أوضاع المسيحيّين في المنطقة العربيّة من دون فهم العوامل الدينيّة والإستراتيجيّة التي أدّت عبر مسار تاريخيّ طويل إلى واقع التهميش والعزلة الكيانيّة ضمن سواتر إيديولوجيّة وجغرافيّة وذهنيّة ناظمة لوجودها التاريخيّ ولطبيعة أداءاتها على غير مستوى. لقد ترافقت ديناميكيّات التحوّل إلى «أقلّيّات» مع حركات ممانعة وتأليف وتكيّف متنوّعة في إشكاليّاتها الفكريّة والدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، كما هو الحال في كلّ الأوضاع التاريخيّة المتماثلة، ولكنّها انتهت بمجملها إلى واقع تهميش فعليّ متلازم مع الشعور بالدونيّة والانتظام داخل التموضعات التي تميلها الرؤية الدينيّة وما ينشأ عنها من إستراتيجيّات ناظمة للمداخلات الفرديّة والجماعيّة.

إنّ اختياري المتغيّرات الكنسيّة مدخلًا لدراسة الديناميكيّات العاملة داخل الجماعات المسيحيّة ليس بعارض، بل هو استقراء لواقع تاريخيّ إسلاميّ مديد جعل الانتماء الدينيّ عاملًا ناظمًا للمداخلات الاجتماعيّة والسياسيّة. إنّ الترادف بين الكيانات الكنسيّة والاجتماعيّة هو واقع تاريخيّ، وهو بالتالي منطلق منهجيّ من أجل فهم الديناميكيّات التاريخيّة التي حكمت مسار الجماعات المسيحيّة في النطاق الجغرافيّ العربيّ - الإسلاميّ. إنّ «أسلمة» المنطقة بفعل ديناميكيّة إمپرياليّة الطابع (الفتوحات الإسلاميّة) ودينيّة المصدر، قد أدّت إلى التهاوي التدرّجيّ للكيانات الحضاريّة والكنسيّة والسياسيّة واللغويّة السابقة للإسلام والتي كانت بمعظمها في حال تماثل بنيويّ لجهة تداخل عناصرها. إنّ التداخل البنيويّ بين الكيانات الكنسيّة والحضاريّة، وذلك بفعل سببّيات دائريّة، هو واقع تاريخيّ نستند إليه من أجل فهم طبيعة كلّ منها. إنّ العودة النقديّة للتواريخ الكنسيّة من سريانيّة وأشوريّة وقبطيّة وبيزنطيّة وأرمنيّة، تُظهر لنا دور الكنائس في بلورة الهويّات الحضاريّة الملازمة إيّاها ودور عمليّات التثاقف في صياغة الوعي اللاهوتيّ والكيان الإكليسيولوجيّ والاجتماعيّ الخاصّ بهذه الكنائس؛ إذن نحن أمام علاقة جدليّة ناشئة عن ديناميكيّات تثاقفيّة مديدة، كما هو الحال مع تشكّل سائر الديناميكيّات الحضاريّة. لقد تأسّست الإشكاليّة التاريخيّة التي أدّت إلى انطفاء الكيانات الحضاريّة والكنسيّة التدريجيّ مع اعتبار الإسلام ذاته بداية لاغية لكلّ المواريث التي سبقته والتي أودعها في زمن وصفه «بالجاهليّ». لقد رسم الإسلام من خلال رؤيته الدينيّة وما نشأ عنها من إستراتيجيّات أدائيّة وفكريّة، الحدود الذهنيّة والسياسيّة والاجتماعيّة للجماعات الدينيّة والحضاريّة غير الإسلاميّة، وأسّس للديناميكيّات التاريخيّة التي طبعت وجودها ومداخلاتها. نحن إذن أمام تاريخين في حال هذه الكيانات الكنسيّة واحد يسبق الأسلمة والثاني يتأسّس معها، والعلاقة ما بين الاثنين فارقة بشكل أساسيّ. هذا يعني بالتالي أنّنا أمام ذاكرة تاريخيّة فصاميّة تعيش على أساس تكسّرات تاريخيّة وذهنيّة غير قابلة للترميم والمؤالفة ما لم نُدْخِل واقع السيطرة الإسلاميّة كمعلم ناظم ومتغيّر مفسّر. الكيانات الحضاريّة والكنسيّة والسياسيّة للكنائس «المسيحيّة الشرقيّة» ليست متشابهة قبل «الفتح الإسلاميّ» وبعده، نحن أمام واقعَيْن تاريخيّين مختلفين، فالمسيحيّون تحوّلوا معه إلى «نصارى» الإسلام. نحن أمام واقع تاريخيّ جديد، هو واقع التكيّف الذي صاغته الكنائس على تنوّع انتماءاتها مع حدث تاريخيّ منشئ وفاصل هو «أسلمة» المنطقة. الكنائس

والمجتمعات المسيحيّة، المرادفة لها، لم تعد فعليًّا تنتمي إلى تاريخها السابق «للفتوحات»؛ نحن أمام قطيعة تاريخيّة ومعرفيّة وإستراتيجيّة فعليّة، وبالتالي فإنّ أيّ محاولة للقفز فوق الحدث المنشئ هذا الذي هو حدث «الأسلمة»، يُحيلنا إلى مغالطات منهجيّة مبدئيّة.

إنّ تحوّل الكنائس إلى كيانات طائفيّة تعيش ضمن معازل دينيّة وذهنيّة وجغرافيّة هو واقع ملازم «للأسلمة» وليس سابقًا لها، وبالتالي فإنّ إمكانيّة تجاوز الوضعيّة التاريخيّة هذه لم يكن ممكنًا مع بداية الزمنيّة التاريخيّة الإسلاميّة التي لم تُفسِح حتّى اليوم مجالًا من أجل الدفع بآفاق تبدّليّة لجهة علاقة الإسلام بغير المسلمين. التغيير أصبح ممكنًا مع بدايات الحداثة الفكريّة والسياسيّة التي أدّى المسيحيّون دورًا أساسيًّا في بلورة مقولاتها وأداءاتها، وبفعل ديناميكيّات ثقافيّة جديدة عَمِلت بشكل إنسيابيّ على تبديل الأنماط الذهنيّة والكنسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. إنّ المدخل باتّجاه التغيير بأبعاده المتنوّعة يتطلّب قطيعة معرفيّة وسلوكيّة وإستراتيجيّة مع مقولات ومفاهيم وأداءات تأسّست عليها الممارسات التمييزيّة على تنوّع أشكالها التاريخيّة؛ وبالتالي فالحداثة بأسسها «الإپيستميّة» (أنظمة المعرفة) والإستراتيجيّة (الأنظمة الأدائيّة من سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة) هي المدخل من أجل إنهاء النظام التمييزيّ الذي تتأسّس عليه الثقافة السياسيّة في العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ بمصادرها المعرفيّة (الدينيّة) والأدائيّة (ممارسات الإسلامات التاريخيّة). إنّ الحداثة الفكريّة وما تمليه من استقلاليّة معرفيّة وفكريّة وسلوكيّة ومعنويّة تجاه أيّ مبدأ مخارج، دينيًّا كان أم اجتماعيًّا؛ ومن مساواة كيانيّة (أنطولوجيّة) ومدنيّة وسياسيّة واجتماعيّة لخّصتها الشرعة العميمة لحقوق الإنسان (١٩٤٨) وبلورتها الخيارات الثقافيّة الليبراليّة والديموقراطيّة، هي السبيل للخروج من التركة التاريخيّة الآسرة وما خرّجت من أنماط ذهنيّة وسلوكيّة معيقة لأيّ عمل تبدّليّ. إنّ أهمّيّة المنعطف الذي عبّرت عنه «الثورات العربيّة» - وعلى الرغم من كلّ انحرافاتها المريعة وما تؤشّر إليه من تراجعات - هو نشوء وعي في المجتمعات العربيّة إلى أنّ أسباب التهافت المنهجيّ الذي تعيشه المنطقة العربيّة على كلّ المستويات الفكريّة والذهنيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة، تعود إلى عوامل داخليّة ينبغي التعاطي معها من منطلقات الرؤية النقديّة الخارجة عن منطق المحرّمات الدينيّة والاجتماعيّة، والتوقّف عن نسبتها إلى الآخر (العالم الغربيّ، الصهيونيّة). هذا هو المدخل الذي ينبغي اعتماده في مجال صياغة المقاربات

الإصلاحيّة والخروج عن الإقفالات المعرفيّة بمصادرها الدينيّة وتفرّعاتها وتطبيقاتها، وما تولّد عنها من قطيعة ذهنيّة ونفسيّة ومن رؤية نزاعيّة لطبيعة العلاقة بالآخر وخاصّةً مع الحضارة الغربيّة التي يرى فيها المسلمون الصورة المعاكسة لمفارقاتهم، والتي لم ينفكّوا عن التساؤل منذ أكثر من مائة عام حول أسبابها من دون جواب خارجًا عن الرؤى الدفاعيّة، وتخريج الملامات باتّجاهٍ الآخر الغربيّ والفرضيّات المؤامراتيّة التي تستهدف الثروات العربيّة وعظمة تراث الإسلام الدينيّ والسياسيّ.

لقد آن الأوان لكي يعي العالم العربيّ والإسلاميّ أنّ الحداثة بمكتسباتها المعرفيّة والأدائيّة، - حتّى ولو أنّها نتاج للديناميكيّة الحضاريّة الغربيّة -، هي إرث إنسانيّ عميم، ونهج معرفيّ وسلوكيّ جديد يؤسّس لعلاقات إنسانيّة سَوِيّة لجهة احترام حقوق الإنسان كمبدأ ناظم ولجهة الخيارات الثقافيّة والليبراليّة والديموقراطيّة، وبلورة الديناميكيّات التواصليّة بين الثقافات والمجتمعات على أسس مسكونيّة تتجاوز الحواجز الذهنيّة والنفسيّة باتّجاه مفهوم الإنسانيّة المشتركة (Œkumene) وما تفترضه من مفاهيم كوسموپوليتيّة ناظمة. إنّ واقع المسيحيّين في المنطقة العربيّة لا يُطرح إلّا من خلال دخول المنطقة العربيّة في إشكاليّات الحداثة المعرفيّة والإستراتيجيّة، وإلّا فإنّ إبقاء المداخلة على مستوى التجربة التاريخيّة بمنطلقاتها الدينيّة ومؤدّياتها التاريخيّة، سوف يضعهم مجدّدًا أمام إقفالات العالم العربيّ والإسلاميّ المعاصر، الذي تُشَكِّل فيه وضعيّتهم إحدى تعبيراتها. إنّ مستقبل المسيحيّين وما تبقّى منهم في هذه المنطقة مرتبط بمشروع الحداثة وآفاقها المعرفيّة والإستراتيجيّة، وبمستقبل ثقافة حقوق الإنسان والخيارات الليبراليّة والديموقراطيّة، وهذا ما يجعلهم جزءًا من مستقبل المنطقة لا ماضيها. إنّ إسقاط مسألة الحرّيّات العامّة بأبعادها الدينيّة والعامّة والخاصّة والحقوق الضامنة إيّاها، وإسقاط المسائل الوجوديّة البالغة الحدّة التي تعاني منها الكنائس الشرقيّة ومجتمعاتها الرديفة، من مفكّرات التغيير الإقليميّة حتّى في تعبيراتها الليبراليّة، هو مؤشّر سيّئ لفراغات تنال من صدقيّة المدّ الإصلاحيّ ومراميه وآفاقه الناظمة. فالخيارات الديموقراطيّة لا تحتمل استثناءات لا في مضامينها ولا في تطبيقاتها ولا في المعنيَّيْن بها. إنّ مراجعة الماضي النقديّة هي جزء من مشروع الحداثة ليس بشقّها المعرفيّ وحسب، بل لكونها المدخل الفعليّ من أجل إرساء مفهوم وإطار علائقيّ ناظم لعلاقات إنسانيّة جديدة تنطلق من مفهوم حقوق الإنسان محورًا ناظمًا، ومن زاوية الارتقاء الإنسانيّ والروحيّ الذي ينبغي أن ينزّه كلّ تجربة دينيّة عن إملاءات التاريخ وسقطاته والإساءات التي أودى إليها.

سوف أتناول في دراستي مداخل نظريّة ومفاهيم تصحّح المقاربات المنهجيّة لإشكاليّات الوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة، من أجل إزالة العوائق المعرفيّة التي تحول دون فهم الموضوع، وأوّلها التنكّر لوجود «مسألة مسيحيّة» فيها والعمل على تحديد المداخل التي تمكّننا من تحديد طبيعتها ومتغيّراتها. إنّ اعتماد المتغيّر الكنسيّ مدخلًا لمقاربة الإشكاليّات، أساسيّ لأنّ الديناميكيّة التمييزيّة استهدفت المسيحيّين جماعةً دينيّة، ولأسباب تعود إلى الرؤية الدينيّة والسياسيّة التي تتنظّم على ثنائيّة الانقسام بين «الأمّة الإسلاميّة» وما عداها، وما رافقها من مقولات ناظمة للعلاقات انطلاقًا من مفاهيم الوحي الختاميّ و«أهل الكتاب» و«دار السلم» و«دار العهد» و«دار الحرب». لقد أسّست الثقافة الدينيّة المصدريّة لرؤى واستعدادات نجد لها تردّدات في واقعنا الحاضر سواء على مستوى الإيديولوجيا القوميّة العربيّة أو الإيديولوجيات الإسلاميّة، وما دفعت به من رؤى انقطاعيّة ونزاعيّة مع الخارج (كلّ ما هو غير مسلم، أعداء الأمّة العربيّة أو الإسلاميّة المُتخَيّلَين)، أو مع كلّ ما يخالف الإجماع (الرؤية التكفيريّة والپارانويا المؤامرتيّة) والنظرة الاستهدافيّة (الضحيّة) وما تولّده من مرارة نفسيّة وما أسماه فؤاد عجمي من مشاعر «العدوانيّة المتباكية على ذاتها» (Belligerent self pity)، ومن إحياء لمبدأ إلى الحروب الدينيّة وديناميكيّتها. يبدأ التغيير بالمراجعة النقديّة للنصّ القرآنيّ والتاريخ الإسلاميّ أساسًا للتمييز بين القِيَم الروحيّة العميمة والاعتبارات التاريخيّة العائدة إلى ظروف تدوين النصّ، والتقليد الإسلاميّ يسمح بذلك انطلاقًا من مَرْحَلة التدوين القرآنيّ (المكّيّ - المدنيّ) ومن تحديد أسباب التنزيل، ومن ضرورة اعتماد منطلقات معرفيّة جديدة لمقاربة النصّ الدينيّ، قائمة على أُسُس نقديّة تاريخيّة وألسنيّة ورموزيّة وتحليليّة ومقاربة أفهوميّة ونصّيّة مقارنة وتفسيريّة؛ كما على المقاربة الإصلاحيّة أن تُعيد قراءة التاريخ الإقليميّ لا على أساس معايير إيديولوجيّة كمفهوم «الفتح الإسلاميّ»، بل من زاوية القراءة التاريخيّة لسياسة إمپرياليّة منطلقة من رؤية دينيّة.

تشكّل القراءة المرتكزة إلى معايير دينيّة وما يلازمها من إسقاطات لإضفاء شرعيّة «ميتا - سياسيّة» (Métapolitique) على وقائع سياسيّة وعسكريّة، حاجزًا معرفيًّا أساسًا يحول دون القراءة النقديّة والتفكيكيّة للوقائع التاريخيّة، التي تُجيز التمييز بين الرؤى الميتولوجيّة والتاريخيّة. إنّ المقاربة النقديّة هي المدخل الفعليّ لتبدّل الاستعدادات الذهنيّة والنفسيّة والسلوكيّة التي تتأسّس عليها الإقفالات المعرفيّة والأدائيّة. إنّ

استرجاع المسيحيّين حيثيّاتهم الكنسيّة والجماعيّة والفرديّة مرتبط باستعادتهم حقوقَهم الأساسيّة القائمة على كرامتهم الإنسانيّة، وعلى الحقوق الطبيعيّة والوضعيّة الملازمة إيّاها، والمرتبطة على نحوٍ جدليّ بتبلور رؤية نقديّة للثقافة الدينيّة والسياسيّة وللمسارات التاريخيّة التي أسّست للرؤى والممارسات التمييزيّة.

تشكّل مراجعة الإستراتيجيّات والإشكاليّات التي لازمت أداء الكنائس التاريخيّ على تنوّع موضوعاتها وأنواعها، مدخلًا أساسًا من أجل فهم طبيعة المشاكل التي واجهتها ونتائجها ونوعيّة الردود التي استحثّتها. تنطلق المراجعة من اعتبارات لاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وتاريخيّة وسياسيّة واجتماعيّة ونفسيّة طبعت المسارات التاريخيّة والأدائيّة في كلّ منها، وخصّصت مداخلاتها ونماذج انتظاماتها داخل السياقات التاريخيّة التي أسّست لها الأسلمة مرحلةً فاصلة وناظمة في تاريخها. لقد اعتمدت في مقاربتَي النهج التيپولوجيّ الذي يتوخّى وضع نماذج مستمدّة من استقراءات تاريخيّة مديدة ومخصِّصة لديناميكيّات ومؤسّسات كنسيّة واجتماعيّة مترادفة، وحرصت على عدم الوقوع في التعميم البنيويّ واللاتاريخيّ. لقد انتظمت الدراسة على وقع التداخل بين البُعدين التاريخيّ والحاضر، وعلى دراسة إشكالات وأزمات محوريّة في حياة الكنائس، بالإضافة إلى بلورة خلاصات إپيستميّة وإستراتيجيّة (منهجيّة ولاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وخدميّة وفلسفيّة سياسيّة) تسمح بإجراء قراءة نقديّة وتوقّعيّة لواقع الوجود المسيحيّ ومستقبله في المنطقة العربيّة. لقد حرصت على إجراء دراسة ببيليوغرافيّة إنتقائيّة ومتأنّية في الوقت عينه، تساعد القارئ على فهم طبيعة الإشكالات المطروحة وتنوّعها عند مقاربة الموضوع البالغ التعقيد هذا في مندرجاته التاريخيّة والحضاريّة واللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة والسياسيّة، على تنوّع مواقعها ومحطّاتها المديدة.

آمل أن تساهم الدراسة المقتضبة هذه في تسليط أضواء جديدة على مسألة تآكلتها المقاربات الإيديولوجيّة والمُغرِضة في بلادنا وفي المنطقة على وجهٍ أعمّ، وذلك بفعل غياب الرؤى النقديّة والحرّيّات الفكريّة والوجوديّة وطغيان منطق التحريم على البحث الحرّ والموضوعيّ، وما يستحثّه من مواقف عامّة حرّة ومسؤولة وديموقراطيّة. وأرجو أن تُساهمَ في دفع النقاش الديموقراطيّ الذي يؤسّس للمبادرات الإصلاحيّة التي تسعى، من خلال فتح ملفّ الوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة، إلى دفعه جزءًا من ملفّات حقوق الإنسان والديموقراطيّة في هذه المنطقة من العالم. لقد استحثّتني يومًا

ملاحظة لعالم إجتماع ألمانيّ، تيودور هانف، عندما تساءَل: «هل أصبح مسيحيّو الشرق موضوعًا تاريخيًّا وأركيولوجيًّا لا سوسيولوجيًّا؟» الردّ عن هذا السؤال يعود إلى الصيرورة التاريخيّة، حيث السباق بين الهجرة والرؤى الإصلاحيّة والاستحقاقات الديموقراطيّة هو الكفيل بإعطاء الجواب. آمل أن يستعيد الوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة حيويّته من خلال تبلور مواعيد «الربيع العربيّ» في مجالات استعادة حقوق الإنسان، والحرّيّات الفكريّة والاعتقاديّة والسلوكيّة، والخيارات الليبراليّة والديموقراطيّة والإنمائيّة دورها الناظم للحياة العامّة والخاصّة في هذه المنطقة من العالم؛ وصياغة عقود مَدَنيّة واجتماعيّة وحضاريّة جديدة، تُمكِّن الكنائس والمسيحيّين من القيام بأدوارهم بكلّ ما تمليه الحرّيّة الضميريّة والحسّ المدنيّ والمواطنيّ، وروح الخدمة المسيحيّة من مهمّات لخدمة الإنسان الذي هو محور كلّ مداخلة وهدفها.

شارل شرتوني

* أودّ أن أشكر الزميلَين غبريال الهاشم (جامعة الروح القدس وجامعة القدّيس يوسف)، وجان قلام (المركز الوطنيّ للبحوث العلميّة - باريس وجامعة برلين الحرّة)، على قراءتهما وملاحظاتهما، والآنسة يمنى الغريّب على إعداد النصّ للطباعة. وهذا النصّ مساهمة في تكريم أعمال الصديق العزيز الأب يوسف القزّي في مجال الدراسات الإسلاميّة المقارنة.
إنّ مسؤوليّة الأفكار الواردة في هذا الكتاب تقع على الكاتب وحده.

المسيحيّون في زمن التحوّلات

إن ما استحثّني على كتابة هذه الدراسة المقتضبة هو كثرة الكلام حول هذا الموضوع منذ بداية الثورات العربيّة، وكثرة المغالطات المنهجيّة الناشئة عن عدم معرفة تاريخ الكنائس والمجتمعات المسيحيّة الإقليميّة[١] وما تفترضه من فهم عميق للاهوتها وإكليسيولوجياتها وعلاقتهما بصياغة الديناميكيّات الكنسيّة والاجتماعيّة، ونوعيّة ارتباطاتها بالعوامل التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والإيكولوجيّة الملازمة لها. ضف إلى ذلك أنّ مقاربة الموضوع قد أتت على خلفيّة تحوّلات سياسيّة بالغة الأهمّيّة والخطورة، دفعت ولأوّل مرّة بملفّ التغيير السياسيّ والاجتماعيّ إلى مقدّمة العمل والحياة السياسيّة، خارجًا عن الفرضيّات المترهّلة والمفلسة للخطاب السياسيّ العربيّ القائم على تشريع ممارسات الديكتاتوريّات في تصريفاتها القوميّة العربيّة والملكيّة والعسكريّة والاشتراكيّة، وتخريج الملامات باتّجاه الغرب وإسرائيل، والاستحضار الإيديولوجيّ للتراث الدينيّ كأفق مرجعيّ. لقد شهدنا لأوّل مرّة خروج الخطاب عن هذه المسلّمات باتّجاه القراءة النقديّة للواقع داخل المجتمعات العربيّة ومحاولة تبيّن الأسباب المنشئة للإقفالات التي أنتجتها على عقود.

أمّا الاعتبار الأخير الذي دفعني إلى استعادة إشكاليّة الوجود المسيحيّ في المنطقة، فهو تهافت المفكّرة الإصلاحيّة الناشئة لحساب ديناميكيّات نزاعيّة مفتوحة تطال إمكانيّة استمرار النظام الدولاتيّ الناشئ غداة تفكّك السلطة العثمانيّة (آخر الخلافات الإسلاميّة) على أساس نسق «الدولة - الأمّة» الذي انتظمت على أساسه ديناميكيّات البناء الوطنيّ في أوروبّا في القرن التاسع عشر؛ وإمكانيّة دخول الحياة السياسيّة والعامّة في المنطقة ضمن سياق ديموقراطيّ، حيث التداخل بين الاعتبارات الثقافيّة والمؤسّسيّة يؤدّي إلى تبدّل جذريّ في إشكاليّات العمل العامّ، وانفتاح الحياة السياسيّة والعامّة على جدليّة التداخل بين المجتمع المدنيّ وآليّاتها بمتغيّراتها الدولاتيّة

وغير الدولاتيّة، وإلى تفعيل حركة النخب باتّجاه التداول السياسيّ. إنّ واقع التهافت المأساويّ الذي دخلته حركات التغيير في العالم العربيّ لم يؤدِّ إلى تهاوي الأفق الإصلاحيّ بموضوعاته وفاعليه وحسب، بل قد استبدل بالنماذج الديكتاتوريّة المستهدفة نزاعاتٍ مفتوحة وإيديولوجيات إسلاميّة شموليّة وممارسات ديكتاتوريّة رديفة، أو في أحسن الأحوال بالتباسات إيديولوجيّة ومؤسّساتيّة وأدائيّة جعلت المدّ التغييريّ حركة مجوّفة تتحرّك ضمن فراغات ديموقراطيّة لا التباس فيها.

لقد أُعيد طرح مسألة الوجود المسيحيّ في هذه المنطقة من العالم(٢) من خلال ما استحثّته هذه الديناميكيّات التغييريّة من مسائل إصلاحيّة باتت تتطلّب مقاربات جديدة تدفع بها الإشكاليّة الديموقراطيّة؛ أو من خلال تفعيل النزاعات الإتنيّة أو الإتنو - دينيّة، وقد جعلت المسيحيّين في كلّ من العراق ومصر وسوريا أكباش محرقة أو مواضع لنزاعات بديلة بين سياسات نفوذ داخليّة أو إقليميّة الطابع ومرتبطة بصراعات النفوذ العربيّة والإسلاميّة على تنوّع تصريفاتها. هذا يعني، بالتالي، أنّ ثمة مسألة سياسيّة تتعلّق بالوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة، وعلينا مقاربتها من المنظور الديموقراطيّ على أساس الاعتراف بوجودها ومقاربتها من منطلق التداخل بين مفاهيم حقوق الإنسان وتطبيقاتها لجهة الحقوق الفرديّة والجماعيّة، بمكوّناتها الثقافيّة والدينيّة والإتنو-دينيّة، وما تتطلّبه التطبيقات العينيّة هذه من تماسك داخليّ وترابط مع المبادئ الناظمة التي قالت بها الشرعة العميمة التي أقرّتها الأمم المتّحدة في العام ١٩٤٨. أضف إلى ذلك أنّ مسألة الوجود المسيحيّ في النطاق العربيّ ليست باستثنائيّة، فهي جزء من صورة أعمّ تطال مقاربة مسائل التعدّديّة الدينيّة والثقافيّة والإتنو-دينيّة واللغويّة والحضاريّة على تنوّع تقاطعاتها من وجهة نظر ديموقراطيّة.

إنّ أخطر ما ظهّره سقوط مفكّرة التغيير الديموقراطيّ هو تهاوي مسألة التعدّديّة وضرورة تناولها من خلال اعتبارات ديموقراطيّة. لقد بقيت المقاربة لهذه الإشكاليّة عند حدود التنكّر المتأصّل في الثقافة السياسيّة العربيّة لوجودها، والإبقاء عليها في دائرة «اللامفتكر» (L'impensé) والتعاطي معها من خلال سياسات القمع والتهجير بأشكاله المعلنة والمستترة. فكلّما أُثيرت مسألة الوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة، قوبلت إمّا بالتنكّر لوجودها، على أساس أنّ «سماحة الإسلام» قد أوجدت لها حلًّا من خلال موجبات الرؤية القرآنيّة والسياسات الإسلاميّة المتنوّعة عبر التاريخ، أو من خلال الإبقاء على مقاربة هذه المسألة انطلاقًا من تموضعاتها داخل السياقات النزاعيّة

القائمة، فالمسيحيّون جزء من ديناميكيّات نزاعيّة، فلا حاجة إلى تسوية خاصّة بهم. إنّ المقلق في الأمر هو مقاربة مسألة الوجود المسيحيّ خارجًا عن موجبات المفكّرة الديموقراطيّة؛ أو من خلال منظور وآليّات نزاعيّة لم ترَ في إشكاليّات هذا الوجود إلّا موطئًا لتصريف النزاعات المستحدثة، أو مصدرًا لتفعيل الراديكاليّات الإسلاميّة وما تتضمّنه من إحياء للإديولوجيات التمييزيّة التي طبعت الرؤية الدينيّة والممارسات الإسلاميّة تجاه غير المسلمين، وذلك منذ أيّام ما اصطَلَح التدوين الإسلاميّ على تسميته «بالفتوحات الإسلاميّة»[٣] كمفهوم يمحضها شرعيّة دينيّة ويضفي على طابعها التوسّعيّ والإمبرياليّ طابعًا تبريريًّا يُخرِجها من دائرة الاعتبارات السياسيّة والعسكريّة، إلى دائرة الإسقاطات الدينيّة والتدبير الإلهيّ، «نصرٌ من الله وفتح قريب» **(سورة الصفّ ٦١: ٣١)**. إنّ أبرز المفارقات الناشئة عن هذه المسألة هو عدم قابليّة افتكارها خارجًا عن موجبات القراءة غير النقديّة للنصّ الدينيّ والإرث التاريخيّ الإسلاميّ في هذا المجال، وخارجًا عن موجبات المقاربة الديموقراطيّة وما تفترضه من اعتراف بوجودها وشرعيّة موضوعاتها، وضرورة تخريج تصوّرات لحلّها تنطلق من معاييرها الفلسفيّة والإجرائيّة. إنّ ما يزيد المسألة تعقيدًا هو اندراجها أساسًا ضمن محدّدات أدائيّة حيث المقاربة العقلانيّة والإتيكيّة للنزاعات تُقَابَل «بعقبات معرفيّة» تتمثّل بطغيان منطق علاقات النفوذ الذي يحكم الثقافة السياسيّة القبليّة المنبت والمُدغَمة بنظام القِيَم الدينيّ (Ethos) الذي لا يعدو كونه تشريعًا إلهيًّا لها. إنّ القراءة النقديّة والمُقارَنة للنصّ الدينيّ (Intertextualité) تمكّننا من تمييز مصادره وتبيّن الفروقات بين مندرجاتها الدينيّة وغير الدينيّة وإمكانيّة تطابقها أو عدم تطابقها مع المبادئ الناظمة لحقوق الانسان، التي تصطدم بعائق معرفيّ آخر يطال مسألة التعاطي مع النصّ الدينيّ مُعطًى غير قابل للمساءلة انطلاقًا من المقاربات التاريخيّة والتفكيكيّة والتفسيريّة.

إنّ توقّفي على الاعتبارات المعرفيّة هذه لا يعني أنّ مقاربتي تتعمّد إغماط مختلف جوانب التهافت المعمّم، الذي يأتي من ضمنه سقوط مسألة الوجود المسيحيّ خارج نطاق المفكّرة الإصلاحيّة الديموقراطيّة. فمسألة الوجود المسيحيّ قد سقطت من دائرة الطرح الديموقراطيّ مع تهاوي المفكّرة الديموقراطيّة الناظمة لعمليّة التغيير، أو مع تعثّر دفعها في كلّ من الدواخل العربيّة بدءًا من تونس ومرورًا بالأوضاع العراقيّة والسوريّة والمصريّة والليبيّة والخليجيّة. إنّ مسألة الوجود المسيحيّ في المنطقة هي جزء من المسائل المتعلّقة بملفّ الحقوق والحرّيّات الأساسيّة، بدءًا بحقوق الإنسان، وانتهاءً

بسائر تطبيقاتها على مختلف المستويات. هذا يعني بالتالي أنّني لا أُقيم فصلًا بين ضرورة معالجة خصوصيّة المسألة المسيحيّة وارتباطها البنيويّ بمسألة الإصلاحات الديموقراطيّة، وما تستوجبه من تبدّلات على مستوى الثقافات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وعلى مستوى إعادة النظر بالبنية السياسيّة على أساس التداخل بين الليبراليّة الفكريّة والمسلكيّة ومبنى الحياة العامّة الديموقراطيّ. إنّ أسوأ ما في الأمر لا يكمن في أنّ المسألة في حالتها الحاضرة ليست سوى أداة تتوسّلها الديكتاتوريّات القائمة موطنًا لسياسات نفوذها، أو هدفًا لتحفيز الراديكاليّات الإسلاميّة، بل في التنكّر لوجودها من قِبَل المفكّرات السياسيّة المعتدلة والليبراليّة المنحى. هذا يعني بالتالي أنّ المسألة وما تنطوي عليه من سياسات تمييز تطال حقوق المسيحيّين الفرديّة الجماعيّة، ليست في دائرة النظر والحسبان، وكأنّها لا تشكّل فصلًا مهمًّا من فصول مفكّرة التغيير الديموقراطيّ، ليس على مستوى خصوصيّتها وحسب، بل على مستوى فتح ملفّ الإصلاحات الديموقراطيّة على وجهٍ أعمّ. الأمر ليس فيه غرابة، فالمنطق نفسه يسود في ما يخصّ النزاعات الإتنو - دينيّة بين الشيعة والسنّة والأكراد والعلويّين والدروز واليزيديّين والبهائيّين. . . إنّ التنكّر لهذه العلاقات النزاعيّة التي خرجت مع الثورات العربيّة من واقعها المستتر، لم تجعلها جزءًا من مفكّرة التحوّل الديموقراطيّ، لأنّ هذه المفكّرة لم تتبلور حتّى الساعة لا على مستوى إحصاء المسائل الإصلاحيّة ولا بلورة مقاربات تحليليّة وفلسفيّة وإجرائيّة للتعاطي معها والخوض في سُبُل معالجتها.

يتطلّب ملفّ الإصلاحات الديموقراطيّة تداخلًا فعليًّا بين الإصلاح المؤسّسيّ والتعاطي الديموقراطيّ مع مسألة التعدّديّة الإتنيّة والدينيّة والثقافيّة واللغويّة والحضاريّة في دول المنطقة. الأمر الذي يستدعي خروجًا عن محرّمات الثقافة السياسيّة والدينيّة ومقاربة مسألة التعدّديّة وما تفترضه من إشكاليّات معرفيّة وسياسيّة ونقاشات وحلول تطال المعايير الحقوقيّة والمؤسّسيّة على تنوّعها، سواء لجهة المعايير الدستوريّة التي تحدّد بنية الدولة (مركزيّة، فدراليّة، كونفدراليّة)، والآليّات الإجرائيّة التي ينتظم على أساسها عمل المؤسّسات على تنوّع موضوعات عملها، ونظام الحقوق والواجبات على المستويَيْن الفرديّ والجماعيّ وما يتضمّنه من ضمان لحرّيّة الاعتقاد، وإقرار المسالك الحياتيّة، وحياد الدولة تجاه المعتقدات على تنوّعها من فلسفيّة وأخلاقيّة ودينيّة، وتطابقها مع نظام القِيَم الذي يشرّع البنية السياسيّة والذي يعبّر عن الإرادة الشعبيّة التي تشكّل المصدر الأساسيّ والوحيد للسلطة السياسيّة والتعبير والتجمّع

والمعارضة بكلّ أشكالها الضميريّة والأدائيّة والاستنكافيّة، والحقّ في الانفصال كترجمة لمبدأ القرار الذاتيّ الذي يقوم على التداخل بين الإرادة الفرديّة والجماعيّة واختيار البنية الدولاتيّة المؤاتية. وأخيرًا لا آخرًا تطابق المعايير الدستوريّة وما ينشأ عنها من تشريعات عينيّة مع الشرعة العميمة لحقوق الإنسان التي تشكّل المستند «الميتا - حقوقيّ» (Métajuridique) لكلّ عمل تشريعيّ ومؤسّساتيّ في الديموقراطيّة.

المسألة المسيحيّة ضمن النطاق العربيّ

إنّ طرح المسألة المسيحيّة ضمن النطاق العربيّ، ليس بالأمر المستحدث أو الطارئ، بل هو جزء من المسائل الوجوديّة واللاهوتيّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي لازمت تاريخ المنطقة منذ نشأة الإسلام وما تأتّى عنها من تبدّلات دينيّة وجيو - سياسيّة وحضاريّة ولغويّة أدّت إلى انبثاق معادلات جديدة على كلّ المستويات الآنفة الذكر. إنّ تمدّد الإسلام من خلال سياسات توسّعيّة مستندة إلى اعتبارات قرآنيّة، قد ترافق مع سياسة تعريب تحقّقت على حساب مواريث حضاريّة ودينيّة ولغويّة سابقة لنشأته، بدءًا من الجزيرة العربيّة ومرورًا ببلاد ما بين النهرَيْن بروافدها البابليّة والأشّوريّة والسريانيّة، وصولًا إلى الدواخل الاسرائيليّة والفلسطينيّة والسوريّة بروافدها العبرانيّة والكنعانيّة واليونانيّة والرومانيّة والبيزنطيّة والسريانيّة ووصولًا إلى الشواطئ الفينيقيّة بروافدها الفينيقيّة واليونانيّة والرومانيّة والسريانيّة...، وما التوصيف الإسلاميّ للمرحلة السابقة الإسلام بالجاهليّة، إلّا الدليل على العلاقة النزاعيّة التي طبعت علاقته بهذه المواريث التي تنبئنا عن مصادر النصّ القرآنيّ[٤]. فالبدايات الإسلاميّة قامت على أساس رؤية دينيّة وممارسات أسّست لسياسات تمييزيّة، جعلت المسيحيّين، كنائسَ ومجتمعات، أسرى لإيديولوجية دينيّة وبنيات اجتماعيّة وسياسيّة حوّلتهم تدريجًا إلى مجموعات طوائفيّة تعيش ضمن معازل عرفت «حارات النصارى» وعلى وقع زمنيّة مندثرة. لقد ترادف الكيان الوجوديّ والكنسيّ مع حدود المعازل الذهنيّة والجغرافيّة وما أدّت إليه من تراجع تدرّجيّ للفاعليّة التاريخيّة بكلّ تعبيراتها الحضاريّة والوجوديّة والكنسيّة واللغويّة، سواء لجهة الإنتاج اللاهوتيّ تعبيرًا متكاملًا عن حيويّتها، أم لجهة الخِدَم الكنسيّة التي تشكّل التطبيق الفعليّ للمشورات الإنجيليّة والتجلّي العمليّ لمداخلتها في الحياة الاجتماعيّة والعامّة.

إنّ الالتباسات التي قامت عليها العلاقات بين الإسلام الناشئ ومسيحيّي شبه

الجزيرة العربيّة تعود إلى التباسات الكريستولوجيا القرآنيّة التي تعكس بدورها التباسات الجدالات الكريستولوجيّة القائمة آنذاك فيها، والتي ما لبثت أن أضيفت إليها خلاصات مؤسِّسة أتمّ معها الخطاب الدينيّ الإسلاميّ قطيعته الإبيستميّة (المعرفيّة) مع المصادر المسيحيّة «الإبيونيّة»، وذلك على أساس رؤية تجاوزيّة والغائيّة في آن (Supersessionist theology)، جعلت الإسلام الحقيقة النهائيّة «للكريجما» المسيحيّة (أي المقولات اللاهوتيّة المؤسِّسة، Kerygma) التي لا يكتمل معناها الناظم إلّا بالإسلام(٥). وهذا الاستنتاج ليس بالأمر العارض، لا على المستوى اللاهوتيّ ولا على المستوى السوسيولوجيّ والسياسيّ، لأنّه كان بأساس ديناميكيّات إيديولوجيّة وتاريخيّة، أدّت إلى الاندثار التدرّجيّ للكيانات الحضاريّة واللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة واللغويّة والسياسيّة بالكنائس المسيحيّة التي تحوّلت مع ما سمّي بالفتوحات في النصّ القرآنيّ والمدوّنات الإسلاميّة، إلى «حارات» نصارى تعيش ضمن تعريفات وحدود فرضتها الرؤية القرآنيّة وممارسات الإسلام التاريخيّة.

إنّ ما يُصطَلَح اليوم على تسميته بالكنائس الشرقيّة - وذلك انطلاقًا من اعتبارات لاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وحضاريّة ولغويّة مخصِّصة لها وعلى الرغم من كلّ تبايناتها على كلّ هذه المستويات - هو مجموعة الكنائس التي تعيش ضمن النطاق الجيو - دينيّ والجيو - سياسيّ الذي يتقاطع بمعظمه مع النطاقات العربيّة والإسلاميّة التي تكوّنت تدريجيًّا بحكم التمدّد العسكريّ والسياسيّ الذي أدّى إلى أسلمة النطاقات الجغرافيّة الممتدّة على نحوٍ استوائيّ بين شبه الجزيرة العربيّة، وبلاد فارس وبلاد ما بين النهرَيْن والديار الإسرائيليّة والفلسطينيّة وبلاد الشام والديار المصريّة والمدَيَيْن الأنطاكيّ والبيزنطيّ (بلاد الروم) الذي يتلازم مع المدى الجغرافيّ والسياسيّ لليونان وتركيا المعاصرة، هذا إذا ما لجأنا إلى التسميات المعتمدة في المدوّنات الإسلاميّة - العربيّة واستثنينا التوصيفات الرومانيّة التي قامت على مرتكزات الجيو - بوليتيكيّة للإمبراطوريّة الرومانيّة التي اعتمدت المحدّدات الفينيقيّة والسوريّة والأشّوريّة. . .

إنّ هذه الكنائس تنتمي في حقيقتها التاريخيّة إلى مواريث حضاريّة ولاهوتيّة وإكليسيولوجيّة ولغويّة وتاريخيّة وسياسيّة مختلفة. فالكنائس السريانيّة والأشّوريّة والبيزنطيّة والقبطيّة والأرمنيّة تأسّست على مرتكزات لاهوتيّة وإكليسيولوجيّة متداخلة على نحوٍ بنيويّ مع مصادرها المنشئة، الأمر الذي أكسبها هويّات كنسيّة وحضاريّة وجيو - سياسيّة راسخة. إنّ أسوأ ما أدّت إليه سياسات التوسّع الإمبرياليّ للإسلام

الناشئ (الفتوحات)، هو القضاء على الكيانات الكنسيّة هذه وتحويلها إلى بقايا لماضٍ فقَد علاقته التواصليّة بحاضر هذه الكنائس. لقد انخرط الوعي التاريخيّ لهذه الكنائس ضمن زمنيّة مقطّعة الأوصال، بحيث لم يبقَ من العلاقة بالماضي التاريخيّ إلّا محطّات زمنيّة مبتورة، وبالتالي لم تعد قادرة على بناء وعي تاريخيّ متكامل تحمله فاعليّة تاريخيّة مؤسِّسة للتواصل التاريخيّ في حياة الجماعات. لقد أصبح تاريخ هذه الكنائس تاريخًا تحكمه بقع معرفيّة سُود، فصلة الوصل بين ماضيها وحاضرها هي فراغات لا يمكن فهمها، إلّا عندما نتيقّن أنّ صلة الوصل هي «الفتوحات الإسلاميّة» التي ألغت الفاعليّة التاريخيّة الخاصّة بهذه الكنائس التي باتت تحيا على وقع ذاكرة تاريخيّة مبتورة، لا تواصليّة فيها، وذلك بحكم الحدث التاريخيّ الذي أسّست له الإمپرياليّة الإسلاميّة. يجب أن لا تحجب التسمية المشتركة لهذه الكنائس عن رؤيتنا وقراءتنا المتأنّية لتاريخها، أنّها تعود في أصولها إلى كيانات حضاريّة وكنسيّة مستقلّة انتهت مع بدايات سياسات التوسّع الإسلاميّة. وهذا ما يفسّر الوعي المأساويّ الذي تعيشه هذه الكنائس لواقعها التاريخيّ الذي تحوّل إلى وجود هامشيّ لا يشبه، لا من قريب ولا من بعيد، ما كانت عليه هذه الكنائس من فاعليّة تاريخيّة. هنالك وعي أليم أنّها أصبحت بقايا لتركات حضاريّة كبيرة مثّلتها هذه الكنائس على مستوى التاريخ العميق للمنطقة، خاصّةً وأنّها قد تماهت بمعظمها في بنياتها الحضاريّة والفكريّة والمؤسّسيّة واللغويّة والجيو - سياسيّة مع هذه المواريث التي تربطها بها علاقة جدليّة على كلّ المستويات. إنّ ما يجعلها اليوم على تنوّع تراثاتها وانتظاماتها، هو اندراجها الواقعيّ ضمن مقولات ومحدّدات تاريخيّة ومؤسّسيّة فرضتها مؤدّيات السياسات الإمپرياليّة المتعاقبة بمكوّناتها الايديولوجيّة والتدبيريّة المخصِّصة.

تنقسم الكنائس في وعيها تاريخها إلى مرحلتَيْن: مرحلة ما قبل «الفتح الإسلاميّ» ومرحلة ما بعده، وهذا ما يفهمنا كيف أنّ الحقبات التاريخيّة هذه الممتدّة بين المِعَلمين تنتميان إلى زمنيّتَيْن مختلفتَيْن: زمنيّة الفاعليّة التاريخيّة بكلّ تجلّياتها على مستوى الوعي اللاهوتيّ والفلسفيّ والحضاريّ، وما نشأ عنها من أداءات على المستوى الخِدمي والسياسيّ، وهنا أستعيد مقولة لحميد موراني حول طبيعة التراثات الكنسيّة التي اعتبرها انطلاقًا من مفهوم لهيغل تعبيرات موضوعيّة عن مواريث حضاريّة وتجلّيات للروح الخاصّ بكلّ منها؛ وزمنيّة المِعزَل التاريخيّ الذي تبلور من خلال «حارات النصارى»، حيث بات المسيحيّون يعيشون خارج الفاعليّة التاريخيّة، أسرى للإملاءات

التي فرضتها الوضعيّة المستجدّة وما نشأ عنها من إقفالات طاولت الحقوق والحرّيّات بمختلف تجلّياتها الفكريّة والعمليّة. إنّ ما يجمع الكنائس «الشرقيّة» هذه ومجتمعاتها الرديفة خارجًا عن إعلاناتها الإيمانيّة المشتركة هو انخراطها الفعليّ في الأُطُر الناظمة للحياة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة في كلّ من الدول العربيّة، والتكيّف مع إملاءاتها والتعاطي مع الإقفالات المفروضة على حركتها، سواء لجهة التخفيف من حدّتها أو التحايل عليها، ولكن بغياب أيّ أفق تجاوزيّ لموجباتها. يتحرّك المسيحيّون في المنطقة على وجه الإجمال على قاعدة انفصامات أصبحت جزءًا من بنيتهم الذهنيّة والنفسيّة وعلى مسافة جدّ بعيدة ممّا تدعو إليه شرعة حقوق الإنسان من استقلاليّة معنويّة وعقود سياسيّة واجتماعيّة إراديّة ضامنة لها. يبقى الاستثناء اللبنانيّ المثل اليتيم لمحاولة تاريخيّة تجاوزيّة خلّاقة وبنّاءة وواعدة في أفقها، ولكنّها مكلفة ومرتبطة بواقع إقليميّ متفجّر وأداءات وثقافة سياسيّة لم ترقَ حتّى اليوم إلى مستوى الاعتبارات الميثاقيّة والإتيكيّة والدستوريّة الناظمة للوجود الوطنيّ والدولاتيّ اللبنانيّ.

الإستراتيجيّات والإشكاليّات

لقد طوّرت الكنائس إستراتيجيّات تعامل متنوّعة مع واقع الأسلَمة المتدرّجة لنطاقاتها الجغرافيّة والحضاريّة والسياسيّة وانطلاقًا من موجبات وجوديّة وحياتيّة استحثّتها الإشكاليّات التي دفع بها الواقع الناشئ. لقد تبلورت هذه الديناميكيّات على مستويات شتّى، فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة. إنّ العامل الدينيّ كمتغيّر ناظم في تلك المراحل، لمختلف الإشكاليّات الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة، قد برز من خلال أدبيّات الجدال الدفاعيّ (Apologetics) التي طبعت الفكر الفلسفيّ واللاهوتيّ اللاحق «للفتوحات» وما تلاه من حقبات تاريخيّة تأتّى عنها ما أسماه المؤرّخ الألمانيّ جيورج غراف «الأدب المسيحيّ العربيّ»، أي المكتوب باللغة العربيّة(٦)؛ ومن خلال التأقلم القانونيّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ مع موجبات المرحلة الناشئة، وهذا ما يبرز جليًّا عند المراجعة النقديّة والتاريخيّة للقوانين الكنسيّة، والتاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ والكنسيّ العائد إلى كلٍّ منها ومن الطوائف الناشئة عنها.

لقد تراوحت مروحة ردود الفعل من «الفتوحات الإسلاميّة» المتدرّجة بين الرفض الذي نشأت عنه حركات إحيائيّة ومسيانيّة الطابع عند مجمل الكنائس السريانيّة والقبطيّة، وذلك عبر إيجاد «يوتوپيات كنسيّة» ووعي اعتراضيّ طبع المتخيّل العائد

إليها، وكانت نشأة الكنيسة المارونيّة أبرز تجسيد لها. لقد تبلورت الديناميكيّة الكنسيّة داخل جماعات «بيت مارون» الرهبانيّة تعبيرًا عن رفض واقع الأسلمة، ومحاولةً لاستعادة الفاعليّة التاريخيّة، وذلك على نحوٍ أنموذجيّ (Paradigmatique) لا يتطابق مع حجمها الديموغرافيّ ونطاقها الجغرافيّ الريفيّ الهامشيّ. إلّا أنّ هذه النزعة نحو المداخلة التاريخيّة لم تلغِ النزوع الإسكاتولوجيّ النافي للفاعليّة التاريخيّة، والذي يُعبَّر عنه بما يسمّى بالموقف الاعتزاليّ (Quiètisme). لقد خَبِر الموارنة والسريان والأقباط والأشّوريّون والبيزنطيّون والأرمن مجتمعين هذا الموقف في تعاطيهم مع واقع الأسلمة، وهو موقف مألوف عند دراسة الديناميكيّات الدينيّة المنشأ التي تترنّح باستمرار بين قطبي الفاعليّة التاريخيّة والاعتزال كموقفين ناظمين للأداء.

إنّ الموقف الاعتزاليّ الذي طبع أداء مجمل الكنائس قد تبلور من خلال انطوائها على المنحى التقويّ الذي يستلهم الروحانيّة النافية للتاريخ ويقيم فاصلًا بين الأبعاد اللاهوتيّة والتعليميّة والخِدَمِية على مستوى البنيات الكنسيّة. لقد عبّر عن هذا الاتّجاه على نحو دقيق اللاهوتيّ الروسيّ الكبير ڤلاديمير زولوڤييف عند مقاربته للرؤية اللاهوتيّة البيزنطيّة التي تتماثل في بنيتها مع الرؤى القائمة في المدى الشرقيّ، «إنّ التنظيم الاجتماعيّ لبيزنطية كان خاطئًا لأنّه كان يقيم شرعيّة متوازية بين المبدأ الإلهيّ والمبدأ الإنسانيّ ومن دون عطف الأخير على الأوّل. أمّا الرهبان فقد أخطأوا عندما ألغوا المبدأ البشريّ، في حين أنّ الحقيقة تكمن في التوافق بين المبدأين المذكورين. إذا ما تذكّرنا الاتّجاهين الأساسيّين للهرطقة الكريستولوجيّة: تقسيم الجوهر بين الطبيعتَيْن عند النساطرة واستيعاب الطبيعة البشريّة من قِبَل الطبيعة الإلهيّة عند القائلين بالطبيعة الواحدة، نستطيع القول إنّ المجتمع العلمانيّ في بيزنطية يعاني من نسطوريّة فعليّة والرهبان من مونوفيزيّة عمليّة. في نهاية المطاف، إنّ كلّ الذين جعلوا الألوهة عنصرًا مُخارجًا وغريبًا عن الإنسان، على نحو يفصل بين الإلهيّ والإنسانيّ، وأولئك الذين يقبلون تحلّل كلّ ما هو إنسانيّ من خلال انعدام التمييزات [التي تطبع] كلّ ألوهة مطلقة، قد وصلا على نحوٍ متشابه، وحتّى لو لم يريدوا ذلك، إلى الفكرة الشرقيّة القديمة (فكرة) الاله غير الإنسانيّ. . . إنّ المسيحيّين الشرقيّين في غالبيّتهم، على إيمانهم بالإله المسيحيّ وإقرارهم بالشريعة المسيحيّة، اعتنقوا في حياتهم مبدأً آخر. . . فكلّ الحياة البشريّة للمسيحيّة الشرقيّة تعيش حال طلاق مع حقيقة المسيح الإلهيّة، ما يعني أنّ الحياة غير المسيحيّة هذه قد وقعت تحت سلطة مبدأ منافٍ

للمسيحيّة»[٧]. يُشير زولوقيف إلى المفارقات التي تؤدّي إليها الرؤية اللاهوتيّة هذه الانفصاميّة، ويعتبر أنّ الإنسحاب من الفعل في التاريخ وترك النشاطات العمليّة للقدرات غير الأخلاقيّة عند الإنسان، لأنّ هذه الأخيرة تبقى خاصّةً بالأشخاص غير القديرين على متطلّبات الحياة الروحيّة، هو أمر غير مقبول من وجهة نظر مسيحيّة. يتطلّب الإنجيل منّا أكثر من التأمّل والعبادة وتفسير الحقيقة؛ يطلب منّا أن نأتي بثمار الحقيقة في أعمالنا. إنّ أعمال الحقيقة والسعي من أجل إنجازها عمليًّا هو ما يجب أن يسعى إليه أيّ مجتمع مسيحيّ[٨].

إنّ الكلام على المسيحيّين الشرقيّين - الذي يقصد به الكنيسة البيزنطيّة - من قِبَل زولوقيف هو ذو أهمّيّة تفسيريّة ليس على مستوى فهم التقليد الأُرثوذكسيّ وحسب، ولكن يمكن سحبه باتّجاه سائر الكنائس الشرقيّة التي تعيش حال فِصام بين روحانيّاتها وواقع خِدَمِها وكأنّ لا علاقة بين الاثنين. وهذا ما يفسّر ردود فعل سمعتها من مسؤولين كنسيّين غربيّين وشرقيّين وأرى فائدة من إيرادها نظرًا إلى الأضواء التي يمكن أن تسلّطها على الواقع. أستعيد ردّة فعل الكاردينال جيمس ستافورد (رئيس مجلس العلمانيّين في الفاتيكان في العام ١٩٩٧) - بعد استماعه المتأنّي لمختلف المطالعات حول أوضاع العلمانيّين في كنائس الشرق الأوسط والتي كانت تدور بمعظمها حول التقويات في أثناء مؤتمر عُقد العام ١٩٩٧ في لبنان - المستهجِنة حول «عدم ذكر أيّ من المشاكل العائدة إلى حقوق الإنسان والديموقراطيّة ومسائل الحرّيّات العامّة والخاصّة، وقضايا الفقر والبطالة والتمييز ضدّ النساء والعمّال الأجانب، والإشكاليّات العائدة إلى شؤون التربية والإنماء الاقتصاديّ والاجتماعيّ...»، الأمر الذي حدا بي إلى الإجابة عن سؤاله بشأن إسقاط هذه الاعتبارات من دائرة النظر والعمل، تعبيرًا عمّا تعيشه هذه الكنائس من انفصامات بين إعلاناتها الإيمانيّة وعملها الخِدمِيّ الفعليّ وكأنّ لا علاقة بنيويّة وجدليّة بين الاثنين، والتي تعود إلى تسكّع مفهوم وروحانيّة وبنيات العمل الخدميّ في الكنائس، والذي أودت إليه ديناميكيّات التهميش المديدة؛ أضف إلى ذلك أنّ «العلمانيّين» تنشّأوا على فكرة الكنيسة الإكليرسيّة حيث تقسيم العمل الخِدميّ يضعهم في دائرة تبعيّة أو وظيفيّة في أحسن الأحوال، وخارجًا عن أيّ مفهوم تداخليّ لتقسيم العمل الخِدَميّ. يستحثّ هذا الأمر مساءلات لاهوتيّة أوسع حول أسباب عدم صياغة الكنائس الشرقيّة لإتيكيّات إنسانيّة (Éthiques humanistes) ناظمة للأداء على مختلف مستوياته، والجواب يكمن في طبيعة النظرة اللاهوتيّة الفصامية،

وما أدّت إليه ديناميكيّات الأسلمة من موت تدريجيّ للفاعليّة التاريخيّة التي يأتي من ضمنها التفكّر اللاهوتيّ تعبيرًا عن الوعي الملازم لها. هذا هو خطّ الفصل بين التقليدين الكنسيّين (الشرقيّ والغربيّ)، اللذَيْن يجتمعان حول إعلانات إيمانيّة مشتركة، ويفترقان على مستوى الإملاءات الإتيكيّة والخدميّة التي ترتبط بالإعلانات اللاهوتيّة المؤسِّسة وما تؤشِّر إليه من ديناميكيّات مختلفة. فالأولى صانعة لتاريخها والثانية ضحيّة له.

وهذا ما يفسّر أيضًا مواقف بعض الأساقفة الأُرثوذكس الذين يعلنون بشكل صاخب أنّ كيان الكنيسة الروحيّ لا علاقة له بأيّ تموضع تاريخيّ، وأنّ الطابع الكنسيّ لا يتماهى مع أيّ كيان مجتمعيّ مرادف. تقوم المفارقات الملازمة لهذا النوع من المواقف على أساس انفصامات بين رؤية إسكاتولوجيّة إسميّة وتورّطات سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة بعيدة كلّ البُعد عن الإملاءات الإتيكيّة للمشورات الإنجيليّة. وهذه الملاحظة تنطبق على الكثير من المواقف في «كنائس شرقيّة» أخرى. أضف إلى ذلك أنّ الالتباسات هي التي تحكم علاقات الكنائس بالسلطات السياسيّة لجهة الحفاظ على الاستقلال الكيانيّ والمعنويّ والحقوقيّ. إن فقدان الرؤية الإكليسيولوجيّة المؤسِّسة هذا الاستقلال بكلّ أبعاده، وفقدان البنيات الضامنة لهذه الاستقلاليّة سواء لجهة المبنى الحقوقيّ والمؤسّسي والحقّ الإنسانيّ، ولجهة ما تفترضه من معايير قيميّة وإتيكيّة وتنظيميّة وقانونيّة وأدائيّة متماسكة في مضامينها وتطبيقاتها العمليّة، هو ما جعل هذه الكنائس عرضة لخروقات ومداخلات أصابت صدقيّتها وتماسكها. هذا ما ذكّرني أيضًا بحالة التململ الدائمة التي عبّر عنها البطريرك الأُرثوذكسيّ الأنطاكيّ إغناطيوس هزيم حيال ما تتعرّض له كنيسته في سوريا من مداخلات وخروقات تنال من استقلاليّتها المعنويّة والأدائيّة، وتؤثّر في تماسك خِدَمها من الوجهتين اللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة؛ أو بالمخاوف التي عبّر عنها بطريقة غير مباشرة بطريرك الكلدان على كرسيّ بابل روفائيل بيداويد(٩)، لجهة حرّيّة مبادرة الكنيسة العراقيّة على الصعيدين الاجتماعيّ والعامّ، ونوعيّة القيود المفروضة على حرّيّة تواصلها مع المنظّمات غير الحكوميّة الدوليّة. أو ما قاله لي البطريرك نصر الله صفير عندما سألته غداة انتخابه في العام ١٩٨٦ عن أسباب تحفظه حيال زيارة سوريا في تلك المرحلة، فما كان منه إلّا نسبة هذا التحفّظ إلى أنّ الزيارة سوف تؤدّي إلى إضعاف الاستقلال المعنويّ والمبدئيّ والأدائيّ للكنيسة المارونيّة على غرار ما يجري حيال الكنائس المسيحيّة في سوريا.

لقد عبّر البطريرك صفير عن استنكافه عن هذه الزيارة بجملة بليغة في مدلولاتها: «لا أريد أن أُفسِح المجال للتصرّف بإراداتي كما هو الحال مع بقيّة البطاركة المقيمين في سوريا».

لقد تدرّجت المواقف الكنسيّة على نحوٍ إجماليّ بين الانطواء على الذاكرة وما أدّى إليه من تحوّل الكنيسة إلى متحف حافظ لإرثٍ ميت، لا يستطيع معه أعضاء هذه الكنائس - خارجًا عن الرباط العاطفيّ والطقوسيّ الشكليّ - تَلمُّس نوعيّة وأهمّيّة الرباطات الكيانيّة التي تضعهم في حال تماسّ مباشرة مع هذا الإرث. إنّ علاقات التخارج بهذه التراثات تعود في بعض أسبابها إلى خروج التقليد الكنسيّ هذا عن دائرة الفعل التاريخيّ وما يتطلّبه من تماسك بين التاريخ والحاضر، وما أدّى إليه هذا الخروج من علاقة طقوسيّة تُبنى خارجًا عن أيّ مقاربة تفسيريّة، تُعيد ربط الوعي المعاصر بمكوّناته العلميّة والفلسفيّة والجماليّة بالمصادر التراثيّة التي تحمل إرثًا فلسفيًّا ولاهوتيًّا وجماليًّا وكنسيًّا بالغ الأهمّيّة، ولكنه يحتاج إلى تأوين يُعيد صياغة الوعي الفرديّ والكنسيّ والمجتمعيّ على حدٍّ سواء. كما أنّ الانطواء الإسكاتولوجيّ النافي للعالم (Acosmique) يبرز بشكل أساسيّ من خلال الحيّز الضخم الذي تحتلّه الليترجيا (Leitourgia) على حساب إعلان البشارة الإنجيليّة (Homelia) وعمل الخدمة (Diakonia)، وكأنّ الكنيسة تحيا من خلالها ملء الملكوت الذي لا يتطلّب تحقيقه أيّ شكل من أشكال المداخلة العمليّة في شؤون التاريخ البشريّ على تنوّع إشكاليّاته.

يقابل الموقف الإسكاتولوجيّ الإسميّ هذا أداءات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة خارجة عن روح الإنجيل، وكأنّنا نقيم في حالة مُخَارَجة بين السلوك الفعليّ والمقولات اللاهوتيّة والإتيكيّة الناظمة، أو أسوأ من ذلك، وضع الأداء الفعليّ للكنائس خارجًا عن دائرة التفكير اللاهوتيّ النقديّ مرجعيّةً ناظمة. تتطوّر بعض النشاطات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتربويّة التي تقوم بها الكنائس، انطلاقًا من اعتبارات ومن ضمن سياقات مخالفة لروح «الكريجما»، ومن دون أن تُثير هذه الأداءات تساؤلات أو تستحثّ مراجعات تُعيد إلى العمل الكنسيّ تماسكه اللاهوتيّ والخِدَميّ. هذا أدّى عمليًّا إلى خروج الكثير من الأداءات الكنسيّة عن العلاقة الجدليّة التي ينبغي أن تؤطّر العمل الكنسيّ على أساس التداخل بين المعطى الإيمانيّ الناظم والمسائل العامّة.

أريد أن أستعيد في مراجعتي أيضًا نماذج وإستراتيجيّات كنسيّة اعتمدتها الكنائس الشرقيّة: المارونيّة، السريانيّة والأشّوريّة والكلدانيّة والروميّة الكاثوليكيّة والأرمنيّة والروميّة الأُرثوذكسيّة، والإنجيليّة، بالإضافة إلى بعض إشكاليّات الوجود المسيحيّ في الأراضي الفلسطينيّة وإسرائيل وأفريقيا الشماليّة والسودان والخليج العربيّ، ومقاربة دور الرهبانيّات الغربيّة والعمل المسكونيّ على مختلف مستوياته في صياغة الديناميكيّات الكنسيّة المحلّيّة. سوف تتفاوت مقاربتي في استعراضها لإستراتيجيّات هذه الكنائس ليس على اختلاف ومدى معرفتي بمجمل ملفّاتها وحسب، ولكن على أساس تيپولوجيّ يتوخّى تظهير تنوّع الإستراتيجيّات العمليّة التي دفعت بها هذه الكنائس في مجال تعاطيها مع الوقائع والمتغيّرات الناظمة لعملها ولوعيها المخصّص.

الكنيسة المارونيّة والنموذج اللبنانيّ

كانت التجربة الكنسيّة المارونيّة في أساس ديناميكيّات انقلابيّة، على مستوى استعادة الفاعليّة التاريخيّة وإرساء مفهوم ناظم لعمليّة الخروج عن الوضعيّة الأقلّاويّة التي أرستها الرؤية القرآنيّة والممارسات التاريخيّة للإسلام المؤسّسيّ. لقد تماهت في الأزمنة الحديثة والمعاصرة التجربة الكنسيّة المارونيّة مع التاريخ السياسيّ اللبنانيّ في مرحلتَيْه التأسيسيّتَين: مرحلة الإمارات المتعاقبة منذ القرن السادس عشر وصولًا إلى نظام المتصرّفيّة، ومرحلة دولة لبنان الكبير التي انطلقت من نهاية المنظومة الجيو - سياسيّة العثمانيّة كمِعَلم إمپرياليّ ناظم للتشكّلات السياسيّة، ووضع مكانها منظومة الدولة - الأمّة التي تأسّست على قاعدتها الكيانات الوطنيّة - الدولاتيّة مع مرحلة تركّز الوطنيّات الأوروپيّة في القرن التاسع عشر. إنّ أهمّيّة هذه المرحلة مفصليّة لأنّها أسّست انطلاقًا من موجبات الحداثة السياسيّة لنهاية نظام الخلافة الإسلاميّة، وأفسحت بالتالي المجال أمام تطوير إستراتيجيّات كنسيّة وسياسيّة تجاوزيّة للموجبات الوجوديّة والدينيّة والسياسيّة، التي احتبست هذه الكنائس ومجتمعاتها المرادفة ضمن جدران «حارات النصارى»، تعبيرًا عن السواتر الجغرافيّة والذهنيّة التي حكمت تشكّلها وآليّات تداخلها مع المجتمعات الإسلاميّة المحيطة. هذا مع العلم أنّ لكلّ من الكنائس تجارب خاصّة في مجال التأقلم أو التصرّف مع المعايير الناظمة للمِعزَل كإطار للتعدّديّة الدينيّة التي انتظم على أساسها تقسيم العمل الدينيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ داخل المدى الإسلاميّ. إن النظام الطوائفيّ الدينيّ الذي طبع

الأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة الدينيّة في المنطقة هو تعبير مؤسّسيّ وذهنيّ عن طبيعة الجغرافيا والاجتماع السياسيّين اللذين دفع بهما الإسلام معيارًا ناظمًا للحياة العامّة للعلاقات بغير المسلمين. وبالتالي فلا مجال للخروج عن محدّدات هذا النموذج إلّا من خلال تفكيكه على قاعدة نقديّة تطال مصادره المعرفيّة والمؤسّسيّة تضع مكانه نماذجَ تتطابق مع الحداثة الديموقراطيّة.

لقد لجأت إلى هذا الاستطراد لأسباب منهجيّة، لأنّه لا إمكانيّة لفهم التجربة الكنسيّة والسياسيّة المارونيّة إلّا من خلال دفعها بنموذج مضادٍّ للرؤية الإسلاميّة لمسألة التعدّديّة الدينيّة، وسعيها إلى استبدالها انطلاقًا أوّلًا من تجربة تاريخيّة تجاوزيّة تأسّست مع مرحلة الإمارات وتركّزت مع نشأة دولة لبنان الكبير(١٠)، وثانيًا من خلال مفاهيم الحداثة الديموقراطيّة وما تستحثّه على مستوى البنية الوطنيّة والسياسيّة القائمة على المساواة والتعاقد الإراديّ بين أعضاء المجموعة الوطنيّة. إنّ الملفت في التجربة السياسيّة المارونيّة هو قيمتها الأنموذجيّة التي لا تتناسب مع واقعها الديموغرافيّ وتوزّعها الجيو - پوليتيكيّ. إنّ أهمّيّة النموذج الذي أرسته قيميّة وثقافيّة لجهة إدخال مفهوم الميثاقيّة والتوافق والتعاقد الإراديّ كمفاهيم ناظمة للحياة الوطنيّة في هذه المنطقة من العالم.

لقد حملت الكنيسة المارونيّة منذ بداياتها بذور رفض واقع الأسلمة. والمدوّنات المارونيّة القديمة تثبت نشوء هذه الكنيسة تعبيرًا عن إحدى حالات الرفض لواقع الأسلمة، وتشهد لتبلور مُتخيّل كنسيّ قائم على تجاوز المفاعيل الإلغائيّة التي نشأت عنها والتي قضت على الاستقلاليّة الكيانيّة لكنائس المنطقة(١١). قامت التجربة الكنسيّة المارونيّة على قاعدة مفارقات طبعت مسيرتها التاريخيّة، فمن جماعة رهبانيّة تعيش وفقًا للنهج النسكيّ القائم داخل الجماعات السريانيّة في شمال سوريا، والذي ينحو باتّجاه ما أسماه ماكس ڤيبر «النسك الخارج عن العالم»(١٢) (Ausserweltliche Askese) إلى مشروع كنسيّ تبلور مع نشأة البطريركيّة المارونيّة (٧٤٥-٧٤٦) التي تزامنت نشأتها مع بدايات المرحلة الإسلاميّة، وابتدأت مسيرة فارقة في طبيعتها الأنموذجيّة لأنّها أودت على نحو تدرّجيّ إلى مساءلة فعليّة للنَسَق الناظم لمسألة التعدّديّة الدينيّة في المدى الإسلاميّ. إنّ السعي الحثيث لدى الكنيسة المحلّيّة هذه إلى استعادة الشراكة مع الكرسيّ الرسوليّ في روما والحرص البالغ على تأكيدها ولو على حساب حقائق تاريخيّة، مثل تركيز المدوّنات المارونيّة الدفاعية على عدم مونوتيليّتها

والجدال الذي نشأ حولها حتّى اليوم، لا يفهم إلّا من خلال التشبّث بضرورة استعادة الاستقلاليّة الكنسيّة(١٣) مِعلمًا لاستعادة الفاعليّة التاريخيّة بكلّ مندرجاتها الإكليسيولوجيّة والسياسيّة. إنّ مراجعة المدوّنات المارونيّة(١٤) منذ زجليّات ابن القلاعيّ، والعمل التاريخيّ والإكليسيولوجيّ والليترجيّ الكبير الذي قام به إسطفان الدويهيّ، وصولًا إلى أعمال طنّوس الشدياق، ويوسف الدبس، وجاك نجيم (Monsieur Jouplain) تشهد على محاولات عديدة من أجل إعادة بناء الذاكرة التاريخيّة مقدّمةً من أجل الخوض في مبادرات كنسيّة وسياسيّة أسّست لديناميكيّات على المستويَيْن المحلّي والإقليميّ. وبالتالي ليس من قبيل الصدفة أن نشهد حركة لافتة على مستوى الكنائس الشرقيّة تمثّلت بدخولها تِباعًا في شراكات مع الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ وبدفع من الدور القياديّ الذي أدّته الكنيسة المارونيّة في هذا المجال، وتحديدًا الدور المحوريّ الذي أدّاه إسطفان الدويهيّ في هذا المجال. إنّ حركة الانضمام التدرّجيّ إلى مشروع الشراكة الرومانيّة لم يكن من باب الصدف، بل نتيجة لديناميكيّة كنسيّة مارونيّة حثيثة. إنّ ما شهدناه مع نشأة فروع «كاثوليكيّة» داخل الكنائس السريانيّة والأُرثوذُكسيّة والأشّوريّة والكلدانيّة والأرمنيّة، وذلك بوحي من الإكليسيولوجيّة التي سُمّيت بالوحدويّة(١٥) (Uniate)، كان أحد أبرز التعبيرات عن إرادة الخروج من واقع العزلة الوجوديّة وما أدّت إليه من تفكّك للبنيات الكنسيّة، وتحوّلها إلى جماعات أقلّويّة تعاني من انفصامات في هويّاتها وبنياتها النفسيّة والسلوكية وطبيعة مداخلاتها. إنّ تركّز كراسيها البطريركيّة ونشأة الحركات الرهبانيّة فيها على مثال النموذج المؤسّسيّ الغربيّ في لبنان، لم يكن أيضًا من باب الصدف بسبب الإطار الذي أوجده والمناخات الاستقلاليّة التي طبعت تجارب الإمارات المتعاقبة، والخروج الفعليّ والسياسيّ عن جدران «حارات النصارى». لقد خَبِرَت الكنائس والمجتمعات المرادفة لها لأوّل مرّة تجربة الاستقلال السياسيّ النسبيّ الذي أوجده المجتمع السياسيّ الذي استحدثته الإمارات اللبنانيّة(١٦). لقد أسّست تجربة الإمارات المرتكز التاريخيّ للاستقلاليّة المعنويّة والسياسيّة التي تبلورت مع نشأة دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢١(١٧).

إنّ المكابرة التي تلجأ إليها «الكنائس الأمّ»، وقد تعرّضت «للانشقاقات الوحدويّة»، تقوم على فكرة نسبتها إلى المداخلات الرومانيّة غير المشروعة في المدى الوجوديّ لهذه الكنائس، كما لو كانت تتمتّع بحقوقها وحرّيّاتها فاعلًا مستقلًّا وصاحب

مبادرة على المستويات اللاهوتيّة والخِدَميّة والسياسيّة. إنّ حالة الانطواء التي تأقلموا ضمن سواترها منذ بدايات «الفتح الإسلاميّ»، قد أنستهم أنّ كيانهم الكنسيّ لم يعد إلّا كيان اجتماعيّ وسياسيّ وفكريّ خارج عن سياق الفاعليّة التاريخيّة، وهذا ما يفسّر حدّة المواقف الدفاعيّة وما أنتجته من ميتولوجيات و«جينيالوجيات» وهميّة تعبّر عن انفصامات هويّاتها أكثر من تعبيرها عن حقائق تاريخيّة، وعن إعياءاتها بدلًا من فاعليّتها؛ وأنّ المداخلة الرومانيّة لقيت تجاوبًا داخل هذه الكنائس لأنّها ساعدت في مجال استعادة الفاعليّة التاريخيّة وكسر واقع العزلة الوجوديّة من خلال استعادة الشراكة مع الكرسيّ الرومانيّ، ولو انطلاقًا من معادلات علائقيّة غير متوازنة.

إنّ ما سمّي «بليتنة» الكنائس الشرقيّة، لم يكن إلّا منفذًا من خلال الكنيسة لرغبة الخروج من حالة الحجر الوجوديّة[١٨] (Existential sequestration) التي انوجدت فيها هذه المجتمعات الكنسيّة والطوائفيّة المرتبطة بها. هنا لا بدّ من الإشارة إلى الدور المحوريّ الذي أدّته المدرسة المارونيّة بروما في مجال إيجاد سياق تثاقفيّ فكريّ ومؤسّساتيّ أسّس لديناميكيّات عمل لم تتوقّف حتّى اليوم. إنّ التدريب الجامعيّ للإكليريكيّين، والعمل البحثيّ حول الأصول اللاهوتيّة والليترجيّة والإكليسيولوجيّة واللغويّة الذي قام به طلّاب المدرسة بين روما وباريس من خلال معهد فرنسا (Collège de France)[١٩]، والإعداد لأوّل مجمع كنسيّ عُرِف بمجمع اللويزه[٢٠] (١٧٣٦) الذي كرّس الوحدة مع روما وأوجد التقسيم الإداريّ الحاليّ للأبرشيّات، وحدّد طبيعة البنية الإكليسيولوجيّة وتقسيم العمل فيها، قد شكّلوا مجتمعين مرتكزات للديناميكيّات التي أدخلت الكنيسة المارونيّة في الحداثة على مختلف مستوياتها الإكليسيولوجيّة والوطنيّة والسياسيّة والتربويّة والخِدميّة على تنوّع أوجهها. علينا الإشارة إلى الدور الذي أدّته الجمعيّات الرهبانيّة الغربيّة الكبرى من كرمليّة وفرنسيسكانيّة بمختلف فروعها، ويسوعيّة ولعازاريّة وساليزيّة ودومينيكيّة والآباء البيض. . .، في إطلاق ديناميكيّات إصلاحيّة سواء على مستوى التدريب الإكليريكيّ أم العمل الخِدَميّ، الأمر الذي سمح بإعادة إحياء الديناميكيّات الفكريّة والخِدَميّة داخل الكنائس. إنّ النهضة العلميّة والمؤسّسيّة والخِدميّة قد سمحت بإطلاق مشاريع إصلاحيّة متعدّدة، سواء لجهة استعادة الذاكرة التاريخيّة أم الدخول في مشروع الحداثة من خلال تطوير الخِدَم في مجالات التربية والصحّة والعمل الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وما أدّت إليه من نتائج بنّاءة على مستوى المداخلة العامّة. إنّ الديناميكيّات التواصليّة

والتثاقفيّة التي تبلورت منذ القرن السادس عشر والتي تركّزت داخل المدى الكنسيّ ومداراته الاجتماعيّة، كوّنت العناصر المؤهّلة للخروج عن واقع العزلة الوجوديّة على مستوياتٍ شتّى.

إنّ الديناميكيّة التي أطلقتها الكنيسة المارونيّة والتي أتينا على مراجعة مفاعيلها المباشرة وغير المباشرة على مجمل الكنائس الشرقيّة قد انطلقت على يد البطريرك إسطفان الدويهيّ، الذي نشأت في أيّامه الرهبانيّات المؤسّسيّة التي لم تكن معروفة في التقليد الكنسيّ المحلّيّ، وابتدأت الكنيسة تأخذ طريقها نحو التنظيم المؤسّسيّ، وتمّ التمدّد الديموغرافيّ باتّجاه الجنوب، وتركّزت تجارب الحكم الذاتيّ من خلال الإمارات المعنيّة والشهابيّة، وما أدّت إليه من تبلور لثقافة ووعي سياسيَّين أسماها الرحّالة الفرنسيّ رينيه ريستلوبر «وطنيّات محلّيّة»(٢١) (Nationalismes locaux). لقد ساهمت كلّ هذه العوامل في تأسيس المشروع الوطنيّ الذي شهدنا ولادته مع الحداثة السياسيّة التي رافقت تعمّم نموذج الدولة الوطنيّة (État-Nation) كمِعلم ناظم للكيانات السياسيّة. إنّ نشأة الكيان اللبنانيّ كانت أنموذجيّة، لأنّها شَهِدت ولأوّل مرّة منذ تاريخ السيطرة الإسلاميّة، على منطقة الشرق الأوسط، نشوء كيان سياسيّ خارج عن مرتكزات الثقافة السياسيّة «لأهل الذمّة»، وعلى أساس الشراكة الميثاقيّة القائمة على الحوار والتعاقد بين متساويَين، فوضعت حدًّا للصيغ العلائقيّة والقانونيّة اللامتكافئة التي انتظمت على أساسها العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين؛ فلا «ذمّيّة» ولا «دار عهد» ولا «دار حَرب» يمكن أن تشكّل بعد اليوم مستندًا لتنظيم العلاقات السياسيّة والاجتماعيّة بينهما، لقد استُبدِلَت «بالوطنيّة الدينيّة الوطنيّة السياسيّة» كما عبّر عنها البطريرك إلياس الحويّك بشكل بليغ. لقد دخلنا في صلب الحداثة وما تفترضه من مرتكزات تجانسيّة على مستوى الحقوق والواجبات التي تحدّدها قِيَم سياسيّة مختارة وناظمة، وتشريعات وضعيّة تصاغ من خلالها المؤسّسات الديموقراطيّة وآليّاتها التشاركيّة. إذن فنحن لم نعد بعد اليوم في دائرة الشرع الإسلاميّ أو مشتقّاته أو في دائرة إلهاماته وما تمليه من تقسيمات على مستوى العمل السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، بل أصبحنا في دائرة العقود الإراديّة بين متساويَين.

إنّ الدور المحوريّ الذي أدّاه النموذج اللبنانيّ المستحدَث كان في أساس ديناميكيّات متنوّعة الاتّجاهات:

أ - كنسيّة، جعلت لبنان مركزًا مرجعيًّا لمعظم بطريركيّات الكنائس الشرقيّة على

اختلاف توزّعاتها: الموارنة، الروم الكاثوليك، السريان الكاثوليك، الأرمن الكاثوليك والأرمن الغريغوريّين، سينودس الكنائس الإنجيليّة في سوريا ولبنان، أم تزامنيًّا أو تناوبيًّا كما هو الحال مع الروم الأُرثوذُكس والسريان الأُرثوذُكس والكلدان. كما حوّلت لبنان إلى مركز الفدراليّات الكنسيّة الجامعة: مجلس كنائس الشرق الأوسط، مجلس بطاركة الشرق الأوسط الكاثوليك وأساقفته، اللقاءات الدوريّة لبطاركة الكنائس المسيحيّة وأساقفتها ومسؤوليها من كاثوليكيّة وأرثوذكسيّة وسريانيّة وقبطيّة وإنجيليّة وأشّوريّة، لقاءات العلمانيّين في الكنائس الشرقيّة، اللقاء الدوريّ للكنائس اللبنانيّة؛ رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط، فدراليّة العمل الاجتماعيّ الكاثوليكيّ في الشرق الأوسط، فدراليّة العمل التربويّ الكاثوليكيّ في الشرق الأوسط. وكذلك صار هذا البلد الصغير مكان قيام الجامعات الكاثوليكيّة والأُرثوذكسيّة والإنجيليّة: جامعة القدّيس يوسف للآباء اليسوعيّين، الجامعات المارونيّة (الروح القدس، السيّدة، الأنطونيّة، القدّيس بولس - الحكمة، العائلة المقدّسة)، معهد القدّيس بولس اللاهوتيّ التابع للجمعيّة البولسيّة؛ جامعة البلمند التابعة لبطريركيّة أنطاكية الأرثوذكسيّة؛ كلّيّة اللاهوت الإنجيليّة للشرق الأدنى (الإنجيليّون المسكونيّون)؛ المؤتمرات المسكونيّة الدوريّة حول المسائل اللاهوتيّة والخِدَميّة على تنوّع موضوعاتها الكتابيّة والعقائديّة والليترجيّة والإكليسيولوجيّة والرعائيّة والتعليميّة والتربويّة والاجتماعيّة والسياسيّة. يُضاف إلى ذلك حيويّة فائقة في المجالات التربويّة والاجتماعيّة تتمظهر من خلال المدارس الرهبانيّة - المحلّيّة والدوليّة - والأبرشيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة العاملة في خدمة الناشئة والمسنّين، ومعالجة مشاكل الانحراف الاجتماعيّ والعنف الأُسَريّ وقضايا المساجين وتأمين العمل والمشاريع الإسكانيّة والتعاونيّات الإنتاجيّة والنشاطات الاجتماعيّة والكشفيّة والعمل الإعلاميّ، والعمل الصحّيّ على المستوى الاستشفائيّ العامّ والعناية بالإعاقات الوظيفيّة والأمراض النفسيّة. . . علينا أن نشير إلى النقلة النوعيّة التي تعيشها الكنائس اللبنانيّة على مستوى التنشئة اللاهوتيّة سواءٌ لجهة المستوى العلميّ أم لجهة الخوض في سائر موضوعات اللاهوت المعاصر في مجالاته الكتابيّة والعقائديّة والأنتروپولوجيّة، والفلسفيّة، والپترولوجيّة (الأبائيّة) والخِدَميّة والرعائيّة والتعليميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والمسكونيّة والمُقارَنة، وانطلاقًا من منهجيّة تربويّة قائمة على التداخل بين الفكر اللاهوتيّ ومصادر الفكر الفلسفيّ والعلميّ - الطبيعيّ والرياضيّ

والإنسانيّ - وإشكاليّات التعدّديّة بأبعادها الإپيستميّة والقيميّة والدينيّة. إنّ مراجعتي هذه الجوانب المؤسّسيّة والفكريّة والخِدَميّة هي لتظهير أوجه التمكين المتنوّعة التي أخرجت الكنائس من حالة التهميش التي أحتبست حيويّتها على مدًى ألفيّ، إلى دائرة الفعل التاريخيّ وما يفترضه من شروط إپيستميّة وأدائيّة على المستويات الكنسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة؛ والمرجعيّة المعنويّة والسلوكيّة التي أسّس لها النموذج اللبنانيّ الذي حدا بالكنائس إلى اعتماده في مجال تطوير مداخلاتها على تنوّع أوجهها. وهذا ما يشعر به كلّ متعاطٍ في مجالات العمل الكنسيّ عند زيارته أيًّا من كنائس المنطقة ومجتمعاتها المرادفة أو في أثناء اللقاءات المسكونيّة. تعود هذه الحيويّة إلى تمكُّن التجربة الكنسيّة المارونيّة من إيجاد الأُطُر السياسيّة والوطنيّة الضامنة لتبلور الحرّيّة الكنسيّة وهذا ما سوف نبيّنه عند مقاربة أهمّيّة النموذج اللبنانيّ السياسيّة .

سياسيّة: لقد اكتسب لبنان مرجعيّته السياسيّة ليس بصفته نموذجًا تجاوزيًّا لواقع الإقفالات المفروضة على حقوق المسيحيّين وحرّيّاتهم في مجتمعات المنطقة وحسب، ولكن نموذجًا للخيارات السياسيّة الليبراليّة وما تمليه من مفاهيم تتنظم حول محاور حقوق الإنسان ودولة القانون وحقوق الأفراد وحرّيّاتهم وتداخلها الجدليّ والناظم مع حرّيّات الجماعات، والولاءات المدنيّة الناظمة للعلاقات بالبنية الدولاتيّة، والمؤسّسات الديموقراطيّة القائمة على مبادئ فصل السلطات، والتداول على السلطة، والتداخل البنيويّ والجدليّ بين فُسحات المجتمع المدنيّ ودوائر الحياة السياسيّة بشقَّيها الدولاتيّ والمجتمعيّ الأعمّ. . . ، وذلك على الرغم من المشاكل البنيويّة التي عاناها الكيان الوطنيّ والسياسيّ اللبنانيّ على مستوى المداخلات السياسيّة الإقليميّة والدوليّة، والانقسام حول شرعيّة السيادة الدولاتيّة ومدلولاتها، وتطبيقاتها، والفساد الذي يتآكل المؤسّسات والسياسات العامّة، والإقفالات التي تفرضها الأوليغارشيّات السياسيّة والماليّة. . . لم تمنع كلّ الممارسات المضادّة هذه للديموقراطيّة من إسقاطها خيارًا فلسفيًّا ومؤسّساتيًّا ناظمًا للكيان الوطنيّ والدولاتيّ على حدّ سواء. إنّ خيار «المجتمع المنفتح»[٢٢]، كما عبّر عنه كارل پوپر هو المدخل من أجل فهم حيويّة الخيارات الديموقراطيّة وقدرتها على إنتاج المضادّات لمواجهة الخيارات التوتاليتاريّة بمتغيّراتها الدينيّة والسياسيّة، نهجًا تدفع به وقائع التسيّب القيميّ والسياسيّ والأخلاقيّ الذي يلفّ مجتمعات المنطقة ويجعلها مسرحًا جاهزًا لكلّ أشكال العنف والخيارات الديكتاتوريّة.

الفكرة اللبنانيّة، وما أودت إليه من فتح لملفّات كبرى تتجاوز المبنى السياسيّ

الذي يُفتَرضُ به حماية الخيارات القيميّة الكبرى التي تأسّس عليها الميثاق الوطنيّ. وهنا أستعيد مقولة جون روولز حول مبادئ الجمهوريّة الإجرائيّة[٢٣] (Procedural republic) وحياد الدولة القِيَميّ (Axiological neutrality) - التي تقوم على أساسها مجموعة من القِيَم السياسيّة الناظمة: التعدّديّة، المساواة، العدالة الاجتماعيّة، احترام حقوق الإنسان، حماية الحقوق البيئيّة، المساواة بين الجنسَيْن، حرّيّة المسالك الحياتيّة، الحقوق الفرديّة والجماعيّة، . . . - كمقولات لفهم مندرجات الفكرة اللبنانيّة: الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ في كلّ مندرجاته الفكريّة والحياتيّة وما يفترضه من مساواة في مدلولاتها الوجودية والأنطولوجية والحقوقية، والاعتراف بالخصوصيّات اللاهوتيّة لكلٍّ منهما، وإرساء حوار مبنيّ على مرتكزات فلسفيّة ولاهوتيّة نقديّة يُخرج الخطاب الدينيّ من دائرته التفسيريّة المغلقة ويفتحه على المعايير المعرفيّة والمسكونيّة وما تفترضه من تعدّديّة في التعبيرات الفكريّة واللاهوتيّة. يُضاف إلى ذلك الحوار الحياتيّ وما يمليه من مشاركة في كلّ الأعمال الخِدَميّة التي تسعى إلى بلورة حقوق الإنسان في كلّ تطبيقاتها؛ التعدّديّة الحضاريّة والثقافيّة والدينيّة واللغويّة وما تستوجبه من حوار غير مشروط حول مضامينها وآليّاتها التدبيريّة؛ الدور الإقليميّ للبنان لجهة تسوية النزاعات وتطوير آليّات التداخل الإقليميّة على مرتكزات إراديّة تنأى عن كلّ أشكال الإملاء الإيديولوجيّ وسياسات النفوذ، وانطلاقًا من مقولات النِدّيّة الأخلاقيّة (Moral reciprocity) والتعاون في مجالات تفعيل تطبيقات مبادئ الشرعة العميمة لحقوق الإنسان، والدفع بآليّات المشاركة على كلّ المستويات. إنّ مقولة تحييد لبنان انطلاقًا من جعل الليبراليّة اللبنانيّة بمدلولاتها الفلسفيّة والسياسيّة مدخلًا لرابطة إقليميّة إرادية قائمة على الشرعة العميمة لحقوق الانسان والخيارات الديموقراطيّة، مضادّة لما نشهده اليوم من تحوّل جامعة الدول العربيّة إلى أداة تتوسّلها سياسات النفوذ المتنافرة التي تدفع بها الديكتاتوريّات العربيّة. هذه هي القِيَم الناظمة للاجتماع السياسيّ اللبنانيّ والتي ينبغي أن تستقيم الحياة العامّة على أساسها، فالتعدّديّة المعاصرة لا تفترض إجماعًا قيميًّا حول الخيارات الفلسفيّة والأخلاقيّة والدينيّة، بل إجماعًا حول القِيَم السياسيّة التي تحمي الحقّ في تطوير الخيارات القيميّة من قِبَل الأفراد والجماعات على نحو يتطابق مع القِيَم السياسيّة المصدريّة والناظمة.

واقع العمل الكنسيّ الحاضر: لا بدّ من تناول واقع العمل الكنسيّ الحاضر في الكنيسة المارونيّة الذي يمتاز بحيويّة فائقة لجهة تطوير البنيات الإكليسيولوجيّة من

خلال إرساء الممارسات المجمعيّة في الحياة الكنسيّة (Synodalité de l'Eglise) على المستوى العامّ وداخل الأُطُر الأبرشيّة - ولو بنسب متفاوتة لجهة أحجامها وإمكانيّاتها -؛ وتطوير البنيات العملانيّة للأبرشيّات على مستوى تنويع موضوعات العمل الخِدَميّ في المجالات الليترجيّة والموسيقيّة والتنشئة الإيمانيّة والمداخلة الاجتماعيّة على اختلاف أوجهها: مسائل الفقر والشيخوخة والبطالة والاستشفاء والانحراف الاجتماعيّ والإدمان والعمّال المهاجرين والسجناء، والعنف المنزليّ والتجارة الجنسيّة وعمالة الأولاد وتعنيف القاصرين ومرافقة المرضى والناشئة... وذلك من خلال مداخلات مركزيّة وأبرشيّة ورهبانيّة تتمثّل بمؤسّسات ككاريتاس وأمّ النور ومرتا ومريم ودير الصليب، ومرشديّة السجون، ومرشديّات العمّال المهاجرين، ودور الراحة، ومراكز التأهيل والتربية للأيتام والمساجين والحركات الكشفيّة والشبيبيّة والنشاطات الرياضيّة... ضفْ إلى ذلك ديناميكيّة العمل التربويّ على مستوى المدارس والجامعات الرهبانيّة والأبرشيّة التي باتت تغطّي مختلف المناطق والمراحل التربويّة والاختصاصات العلميّة والمهنيّة. تُضاف إلى ذلك مقاربة عمليّة وسياسيّة عامّة لمشاكل الإسكان وبيع الأراضي على نحوٍ يعرّض الأمن الوطنيّ والسلامة الاجتماعيّة، والتعاونيّات الإنتاجيّة والإسكانيّة... الأمر الذي دفع بالبطريركيّة إلى إنشاء مركز دراسات يهدف إلى دراسة المسائل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. لا بدّ من الإشارة إلى حيويّة التنظيم الرهبانيّ بشقَّيه النسائيّ والرجاليّ وتبلور نشاطاته التربويّة والرعويّة والاستشفائيّة والاجتماعيّة والشبيبيّة والرياضيّة والكشفيّة والرعائيّة للمسنّين والمهمّشين. وأخيرًا علينا أن نسلّط الضوء على الدور البالغ الأهمّيّة الذي أدّته الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة بقيادة الأبّاتيّ بولس نعمان طوال الحرب، عبر إيجاد إطارٍ تداوليّ مسيحيّ جامع من أجل التعاطي مع الإشكاليّات السياسيّة الخاصّة بتلك المرحلة المفصليّة؛ وهيئات بلديّة وتعاونيّة واجتماعيّة وتربويّة وإسعافيّة وإسكانيّة من أجل التعاطي مع المفاعيل الخطيرة التي نشأت عن عمليّات التهجير الجماعيّ التي طاولت المراكز السكّانيّة المسيحيّة في عكار والبقاعات ومناطق شرق صيدا والشوف وعاليه... هذا بالإضافة إلى العمل على المستوى الاغترابيّ من أجل احتضان الهجرات الناشئة عن تمدّد الواقع النزاعيّ من خلال إنشاء إرساليّات في كلٍّ من كندا وأُستراليا والتنسيق الإستراتيجيّ والعملانيّ بين الرهبانيّات الكاثوليكيّة عبر إيجاد المؤتمر الدائم للرهبانيّات الكاثوليكيّة(٢٤).

علينا أن نشير أيضًا إلى حيويّة التنشئة اللاهوتيّة الجامعيّة وانتظامها على أُسُس علميّة وتداخليّة بينها وبين الفلسفة والعلوم المعاصرة - الإنسانيّة والطبيعيّة والرياضيّات - وتغطيتها لمجمل فصول اللاهوت المعاصر: الكتابيّة والپترولوجيّة والفلسفيّة والعقائديّة والأنتروپولوجيّة والإكليسيولوجيّة والرعويّة والقانونيّة والتاريخيّة... وما أدّت إليه من تجديد على مستوى عمل الكنيسة الخدميّ. لقد ابتدأت عمليّة النهضة في مجال التنشئة الفلسفيّة واللاهوتيّة(٢٥) مع المجهود الكبير الذي قامت به الرهبنة اليسوعيّة عندما أوجدت الإكليريكيّة الصغرى والإكليريكيّة الشرقيّة الكبرى وذلك من أجل إدخال التنشئة الروحيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة الجامعيّة على مستوى مؤسّسيّ. وقد تلاها في هذا العمل الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة وقد تسلّمت منها التنشئة العليا التي ما لبثت أن تحوّلت بعد عقود ثلاث إلى كلّيّة حبريّة تولّت تدريب الإكليرس الكاثوليكيّ وغير الكاثوليكيّ على حدّ سواء. إنّ الجهد الذي بذل من أجل التنشئة الجامعيّة كان منعطفًا لجهة بلورة المداخلة اللاهوتيّة والخِدَميّة المتجدّدة على المستوى الكنسيّ اللبنانيّ والإقليميّ، وليس على مستواها الخاصّ وحده. كما أنّ التواصل مع كلّيّات اللاهوت والعلوم الدينيّة العليا في لبنان ومع المراكز الجامعيّة في كلّ من فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتّحدة الأميركيّة وإنكلترا وإيرلندا وكندا وأُستراليا، كان في أساس سياق تثاقفيّ بالغ الأهمّيّة لجهة دور وتفعيل دور التنشئة الفلسفيّة واللاهوتيّة المحوريّ في عمليّة النهضة الكنسيّة.

علينا أن نشير ضمن هذا السياق إلى أنّ عمل التنشئة اللاهوتيّة قد ترافق مع خطّ بحثيّ تمحور حول اللاهوت التاريخيّ والليترجيا والموسيقى الكنسيّة، وذلك من أجل تحديد المصادر التراثيّة كمواقع لاهوتيّة (Lieu théologique) تتأسّس عليها خصوصيّة المقاربات اللاهوتيّة المعاصرة. لا يفهم هذا السعي إلّا من خلال إعادة بناء ذاكرة تاريخيّة مؤسِّسة لوعي تواصليّ وترسّخ ضمن تراث كنسيّ وفاعليّة تاريخيّة توقّفت مع بدايات المرحلة الإسلاميّة. لقد أُسيء فهم التركيز على الناحية التراثيّة كمنطلق لاهوتيّ عند كثيرين داخل الأوساط الكنسيّة خاصّةً غير المارونيّة، واعتُبر محاولةً لقطع جسور التواصل مع العالم الإسلاميّ. غير أنّ ما لم تتبيّنه هذه المقاربات، هو خلفيّات هذا المنطلق القائمة على ضرورة استعادة الهويّة الكنسيّة من خلال التفتيش عن مرتكزاتها اللاهوتيّة والليترجيّة والموسيقيّة واللغويّة، أساسًا من أجل مقاربات فلسفيّة ولاهوتيّة وتاريخيّة وسياسيّة تساعد على تجاوز مفاعيل الخروج عن الفاعليّة التاريخيّة وإستعادتها على أساس العلاقة التفسيريّة

مع التراث، والتنشئة الجامعيّة الجدّيّة والبنيات السياسيّة والحقوقيّة الضامنة للحرّيّات والقدرة على المبادرة على كلّ المستويات. إنّ استعادة الذاكرة على نحو نقديّ هو الخطوة الأولى من أجل بناء هويّة كنسيّة وتاريخيّة بكلّ تعقيداتها وتشابكاتها واستعادة الاستقلال المعنويّ الذي تتأسّس عليه الفاعليّة التاريخيّة. إنّ استعادة الهويّة التاريخيّة الناظمة للكنيسة المارونيّة لا يعني القطيعة مع العالم الإسلاميّ، بل إعادة صياغتها على أساس بناء الهويّة التاريخيّة المخصِّصة خارجًا عن محدّدات وإملاءات المعزل الأقلّويّ والقراءة النقديّة لمندرجات ومفاعيل التاريخ المشترك والتطلّع نحو المستقبل على أساس خيارات فكريّة وحياتيّة وسياسيّة ليبراليّة وديموقراطيّة.

سوف يقودني هذا الاستنتاج إلى استعراض خاطف لمحاولات بعض المفكّرين الموارنة استجلاء مواقع حواريّة تُخرج العلاقة بالإسلام التاريخيّ من ترسّبات الواقع التاريخيّ بمندرجاتها الوجوديّة والسياسيّة السيّئة إلى أفق إنسانيّ جديد يؤسّس لعلاقات إنسانيّة تستقيم معها المقاربات الدينيّة والسياسيّة. تندرج محاولات ميشال الحايك ويواكيم مبارك وحميد موراني ضمن سياق ما نعرفه اليوم باللاهوت التموضعيّ(٢٦) (Théologie contextuelle) وتتمحور على الاعتبارات التالية: المدلولات الوجوديّة للروحانيّة المارونيّة، موضوعات العمل المسكونيّ المشترك بين كنائس المنطقة، وموقع الإسلام من وجهة نظر لاهوت الخلاص وآفاق الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ، ودور المداخلة الكنسيّة في إرساء المفكّرات الإصلاحيّة على المستويات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وملفّات حقوق الإنسان (ميشال الحايك)؛ مقاربة إشكاليّات الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ بكلّ مندرجاته، القراءة التفسيريّة للتراث المارونيّ، والمقاربة اللاهوتيّة والفكريّة للحدث التاريخيّ في المنطقة (يواكيم مبارك)؛ المقاربة الفلسفيّة للتاريخ الكنسيّ والسياسيّ المارونيّ ولمدلولات الروحانيّة المارونيّة، ولموضوعات الثقافة السياسيّة الميثاقيّة ومدلولاتها على المستويَيْن الدينيّ والسياسيّ (حميد موراني). أخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الديناميكيّة التي دخلتها الكنيسة على اختلاف مستوياتها دفعت بالعمل التدريبيّ والبحثيّ باتّجاهات استحثّتها الأفق الفكريّة المعاصرة والمسائل الوجوديّة والتحدّيات الحياتيّة على تنوّع موضوعاتها، وهذا ما تظهره المراجعة البيبليوغرافيّة للأعمال البحثيّة وأطروحات الدكتوراه في المجالات اللاهوتيّة التالية: البيبليا، البترولوجيا، العقيدة، اللاهوت التموضعيّ، اللاهوت الفلسفيّ واللاهوت الأخلاقيّ والمسائل الإحيائيّة...

إنّ المراجعة التي قمت بها إن دلّت على شيء فعلى أنّ التجربة الكنسيّة المارونيّة على تعرّجات تاريخها الطويل قد أرست بنموذج تجاوزيّ كنسيّ ودينيّ وسياسيّ غير معهود في تاريخ المنطقة. إنّ ديناميكيّات الخروج عن واقع الحجر الأقلّاتيّ باتّجاه استعادة استقلاليّة الكيان المعنويّ والحقوقيّ للوجود الكنسيّ، ورفض العقود الإسلاميّة كإواليّات ناظمة للعلاقات بغير المسلمين، والدفع بنموذج مساواتيّ وتعاقديّ وإراديّ، وإعادة طرح مسألة التعدّديّة في مندرجاتها الحضاريّة والثقافيّة والدينيّة واللغويّة والسياسيّة، ليست بالأمور العاديّة. نحن أمام نماذج انقلابيّة تُسائل مفاهيم الأسلمة ومفاعيلها من منطلق أفق ثقافيّ جديد، ينطلق من مساءلات الحداثة على المستويات الإيبستميّة من فلسفيّة وعلميّة، والاجتماعيّة لجهة التعدّديّة القيميّة التي تمتاز بها الأزمنة المعاصرة، والسياسيّة وما تفترضه من مرتكزات حواريّة وتداوليّة تؤطّر المداخلة الديموقراطيّة في مدلولاتها الفلسفيّة والمؤسّساتيّة، وإشكاليّات الشرعة العميمة لحقوق الإنسان مبدأً ناظمًا في مجال تسوية النزاعات وإرساء الخيارات الحقوقيّة والحرّيّات. كما أنّه ليس من باب الصدف أن يدفع البابا يوحنّا بولس الثاني «بالنموذج اللبنانيّ» مصدر إلهام على مستوى المقاربة الديموقراطيّة لمسائل التعدّديّة بأبعادها الحضاريّة والدينيّة والثقافيّة.

كنيسة الروم الكاثوليك

لقد أتت نشأة كنيسة الروم الكاثوليك (١٧٢٤)[٢٧] تعبيرًا مباشرًا عمّا كان يجري داخل الأوساط الروميّة الأُرثوذُكسيّة المُدُنيّة في كلّ من دمشق وحلب من تبدّلات اقتصاديّة واجتماعيّة، أسّست لديناميكيّة تثاقفيّة دفعت باتّجاه العمل التوحيديّ مع كنيسة روما. لم تقتصر الديناميكيّة التثاقفيّة هذه على الوسط الروميّ الملكيّ، بل كانت فاعلة في الأوساط السريانيّة والمارونيّة والأرمنيّة خاصّةً في مدينة حلب. لقد نشأت التيّارات الكنسيّة «الوحدويّة» في أوساط مُدُنيّة تعيش ضمن سياق تبدّليّ بات يتطلّب ديناميكيّة اجتماعيّة جامعة، ومن غير الكنيسة كمتغيّر ناظم ومفاعل اجتماعيّ أساسيّ، قادر على قيادة عمليّة التثاقف على مختلف مستوياتها وتطبيقاتها الفكريّة والمؤسّسيّة. أسّس الانفصال عن الكنيسة الأُرثوذُكسيّة المحلّيّة لحركات استقلاليّة خرجت عن النطاق المُدُنيّ وطالت الأرياف المحيطة بالمدن الكبرى وتجاوزت بالفعل ذاته نطاق الولايات العثمانيّة في سوريا، إلى النطاق الجيو - سياسيّ الذي أوجدته الإمارات اللبنانيّة التي

احتضنت المبادرات الرهبانيّة والمؤسّسيّة (المخلّصيّة، والشويريّة في القرن الثامن عشر، والآباء البولسيّين في القرن العشرين) التي ركّزت استقلاليّة الكنيسة الناشئة وأعطتها الطابع المخصّص على نحو تدرّجيّ. لقد انخرطت كنيسة الروم الكاثوليك في نشاطات رعويّة وتربويّة واجتماعيّة كما سواها من الكنائس ولكن على نحوٍ أشدّ حصريّة ولكنّه لا يقلّ محوريّة في نطاقات تأثيره. لقد أدّت الرهبانيّات المخلّصيّة والشويريّة والرهبانيّات النسائيّة أدوارًا أساسيّة في إيجاد محاور تربويّة وإنمائيّة واستشفائيّة في كلّ مناطق تمركزها (الشوف المتوسّط، شرق صيدا، المتن الأعلى، زحلة ومداراتها البقاعيّة، بيروت...)، وفي ترسيخ الاستقلاليّة المعنويّة لتجمّعاتها على نحوٍ تماثليّ مع النموذج المارونيّ، الأمر الذي أدّى إلى تبلور هويّة كنسيّة واجتماعيّة پروتو - سياسيّة أيْ سابقة للتعبير السياسيّ المكتمل وممهّدة لتكوّنه. لقد دفعت هذه الاستقلاليّة المعنويّة المترسّخة تدريجًا بالقيادة الكنسيّة إلى إيجاد كرسيّ بطريركيّ ضمن حدود الإمارة اللبنانيّة، الأمر الذي أعطى الخيار الكنسيّ مدلولاتٍ سياسيّة ساهمت بشكل فعليّ، وعلى المستوى المُتَخيَّل، في تفسيخ مرتكزات المِعزَل الذهنيّة والجغرافيّة، وأكسب الرهبانيّات المخلّصيّة والشويريّة دورها المحوريّ في قيادة الكنيسة. لقد أصبح لبنان محور الحركة الكنسيّة والمرجعيّة المعنويّة التي انتظمت على إيقاعها التجمّعات الكنسيّة في سوريا ومِصر مع بدايات الهجرة ومن ثمَّ في بلدان الاغتراب البعيدة كالولايات المتّحدة الأميركيّة وأُستراليا والبرازيل وكندا والأرجنتين. لقد تكوّنت كنيسة الروم الكاثوليك في المدى الجغرافيّ - السياسيّ للإمارة اللبنانيّة وساهمت في تركيز دور جبل لبنان السياسيّ كحاضنة لوعي سياسيّ جديد وفاعليّة كنسيّة خارجة عن محدّدات المِعزل التاريخيّ الذي استقلّت عنه. أمّا الهويّة اللاهوتيّة للكنيسة فقد تبلورت نتيجةً لسياق تثاقفيّ تمفصل على خطوط التقاطع بين الإرث البيزنطيّ والمنهل اللاهوتيّ الغربيّ والنزعة الاستقلاليّة المارونيّة. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تقسيم العمل بين الرهبانيّات قد رمى بثقل العمل الرعويّ على المخلّصيّين والشويريّين وحتّى ولو أنّهم أدّوا أدوارًا أساسيّة في التحديث الفِكريّ واللاهوتيّ؛ والعمل الفكريّ على البولسيّين الذين جعلوه موضوع مداخلتهم الخِدَميّة الناظمة التي اعتبرها المطران جورج خضر مولجة بتعزيز العمل «الوحدويّ» داخل المدى الأُرثوذُكسيّ. وما لا ريب فيه أنّ الحيويّة التي عبّرت عنها هذه الرهبانيّات على مستوى عملها الخِدَميّ والديناميكيّات التي أطلقتها على أصعدة مختلفة وعلى مستوى تبلور وعي ذاتيّ واستقلاليّة معنويّة ذات

مدلولات ما قبل السياسيّة، قد حفّزت الانضمامات إليها من قِبَل التجمّعات الأُرثوذُكسيّة في المَدَيَيْن اللبنانيّ والسوريّ. وهذا ما لم يدركه المسؤولون في الكنيسة الأُرثوذُكسيّة الأمّ التي كانت تعيش في حال ركود، جعلت النزعات «الوحدويّة» خيارات حياتيّة لا مفرّ منها. لا بدّ أيضًا من الإشارة إلى أنّ معظم الرهبانيّات قد عملت كما هو متوقّع على استعادة ذاكرتها التاريخيّة، عبر تفعيل أعمال بحثيّة تطال التاريخ الكنسيّ والإرث اللاهوتيّ والليترجيّ والموسيقيّ. كما أنّها دفعت في حال الجمعيّة البولسيّة بخطّ بحثيّ حول الإسلاميّات والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ والآداب المسيحيّة العربيّة وموضوعات الفكر اللاهوتيّ المعاصر بموضوعاته العقائدية والتطبيقيّة والمسكونيّة.

أشير ضمن هذا السياق إلى بروز اتّجاهات إصلاحيّة تمثّلت في بدايات السبعينيّات من القرن الماضي بما عُرف بنهج المطران غريغوار حدّاد (متروپوليت بيروت وجبيل آنذاك) قضت بإرساء رؤية لاهوتيّة وفلسفيّة نقديّة تؤسّس لمداخلة خِدَميّة وسياسيّة واجتماعيّة إصلاحيّة داخل المديَيْن الكنسيّ والوطنيّ. إنّ الرؤية الفلسفيّة واللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة النقديّة التي عبّرت عنها مجلّة «آفاق» آنذاك، كانت مؤشّرًا لما كان يتفاعل داخل أوساط إكليرس الروم الكاثوليك على وجه الإجمال من مقاربات للإشكالات الفلسفيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة والسياسيّة الخاصّة بتلك المرحلة التي شهدت تبدّلاتٍ عميقة(٢٨).

علينا أن نلحظ أيضًا الدور الذي أدّته الرهبانيّات المخلّصيّة والشويريّة في مجالات التعاطي مع مندرجات الحرب الأهليّة ومفاعيلها السياسيّة والاجتماعيّة، وذلك من خلال مداخلاتها المباشرة داخل نطاقات عملها أو من خلال المؤتمر العامّ الدائم للرهبانيّات الكاثوليكيّة أو من خلال الجبهة اللبنانيّة. إن الأصول المُدُنيّة لكنيسة الروم الكاثوليك وظروف تمركزها داخل مجتمع الإمارة، وما اكتسبته من استقلاليّة معنويّة من خلالها، والخطّ التثاقفيّ الذي كان في أساس نشأتها، جعلها تكوّن لذاتها وعيًا تأليفيًّا يؤالف بين هويّات ونزعات ومصادر ثقافيّة تعدّديّة ونهج تسوّويّ ملازم لأدائها تعبّر مجتمعة عن استعادة الفاعليّة التاريخيّة هذه. لقد طوّرت كنيسة الروم الكاثوليك هويّة انتقاليّة بين الإرث البيزنطيّ والتقليد الكنسيّ الغربيّ، وبقيت على التخوم بين الاثنين في حالة حيرة تنحو أكثر باتّجاه الحداثة الآتية من الغرب اللاتينيّ، وهذا ما يفسّر التماهي الواضح لدى العلمانيّين» مع الكنيسة اللاتينيّة - كهويّة كنسيّة

وحضاريّة -، وما عاينته في السبعينيّات عندما لاحظت أنّ معظم الهجرات الوافدة من حلب ودمشق والقاهرة والإسكندريّة، كانت تقصد الكنائس اللاتينيّة، وحتّى بعض الكهنة كانوا يؤدّون خِدَمهم فيها وليس ضمن الكنيسة الأمّ. تنسحب الملاحظة ذاتها على مستوى التنشئة اللاهوتيّة فيها التي انتظمت على وقع اللاهوت الكاثوليكيّ الغربيّ المعاصر وأبقت على تقاطعات مع التقليد البيزنطيّ. لقد تمحور عمل إحياء التراث فيها على التركة المسيحيّة العربيّة أكثر منه حول الرباط البيزنطيّ الذي دُرِسَ أكثر على مستوى الموسيقى الكنسيّة. أمّا الـمُلفِت أيضًا في هذا المجال هو عدم وجود اهتمام لجهة استجلاء علاقات الكنيسة مع الإرث الأنطاكيّ حتّى ولو أنّ البطريرك لحّام يصرّ على تعريف كرسيّه انطلاقًا منه. هذه الديناميكيّة لم تَحُلَ دون اضطرار الكرسيّ البطريركيّ في دمشق والأبرشيّات العاملة في الداخل السوريّ من التأقلم مع الحدود المفروضة من قِبَل نظام البعث وإملاءات الأوتوقراطيّة الحاكمة والحفاظ على قدرة المناورة والمبادرة التي يؤمّنها الداخل اللبنانيّ. إنّ المفارقات في هذا المجال بيّنة في تصريحات وأداءات بعض الأساقفة والإكليريكيّين وتصرّفات بعض العلمانيّين التي تنمّ على سلوك انفصاميّ يُعبَّر عنه من خلال ذهنيّة ذمّيّة مترسّخة ومكروهة في الوقت عينه، ومن خلال علاقة ملتبسة مع المكوّن اللبنانيّ للكنيسة والكنيسة المارونيّة على وجه التحديد. يعكس هذا الالتباس مشاكل تعريفيّة(٢٩) متنوّعة تنعقد على خطّ التقاطع بين مكوّنات الهويّة المتعدّدة، الكنسيّة والسياسيّة والنفسية والاجتماعيّة.

كنيسة الروم الأُرثوذُكس

تعيش الكنيسة الروميّة الأُرثوذُكسيّة(٣٠) في لبنان والمنطقة على تخوم مفارقات كنسيّة وسياسيّة تتطلّب فهمًا منوّهًا لتداخلاتها وتناقضاتها، إذا ما أردنا الدخول في صلب الديناميكيّات الناظمة أداءَها. تندرج المفارقات التي تحكم أداءها حول المحاور التالية: المُتَخيّل البيزنطيّ كمِعلَم ناظم لوعي كنسيّ توقّف عند سقوط القسطنطينيّة في العام ١٤٥٣ ومرتبط برؤية لاهوتيّة تُخرِجه من الدائرة التاريخيّة باتّجاه أفق إسكاتولوجيّ - يعبّر عنه القدّاس البيزنطيّ خير تعبير - لاغٍ لمرارة التاريخ البشريّ ومؤدّياته؛ نحن أمام رؤية للزمن حيث لا تداخل بين «الكَيْروس» و«الكرونوس»، وكأنّما التاريخ الخلاصيّ لا علاقة له بالتاريخ البشريّ، أو كأنّ الأوّل لا يتحقّق إلّا خارجًا عن الثاني. هذا المُتَخيّل البيزنطيّ يحافظ على قدرته التعريفيّة من خلال أبّهة

الليترجيا البيزنطيّة بملابسها ومدّتها الزمنيّة وموسيقاها، وكأنّ المدى الاحتفاليّ والطقسيّ هذا هو اختصار إن لم نقل احتباس للزمن الكنسيّ، وكأنّه لا زمنيّة كنسيّة خارجًا عن الرؤية الملكوتيّة التي تحيلنا إليها. يتوقّف المدى الكنسيّ على عتبة الكنيسة ليبدأ تاريخ بشريّ لا علاقة له بما يعانيه المؤمن داخل المدى الليترجيّ. وهنا المفارقة الثانية، عند معاينتنا لواقع التجمّعات الأرثوذكسيّة في الدواخل اللبنانيّة والسوريّة التي يربطها بالتقليد البيزنطيّ اقتباسات ليترجيّة ولاهوتيّة وإكليسيولوجيّة كثيفة، تتحرّك على خطّ متوازٍ مع الإشكاليّات اللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة اليونانيّة والروسيّة، وانطلاقًا من اعتبارات تاريخيّة وسياسيّة وتثاقفيّة مخصّصة؛ الجماعات الأرثوذكسيّة في كلٍّ من بلدان المنطقة وبحسب توزّعاتها الريفيّة والمدنيّة، تعيش على وقع المخارجات بين تقليد كنسيّ قويّ في معالمه التعريفيّة وواقع تاريخيّ تحكمه اعتبارات الوضعيّة الأقلّويّة وإملاءاتها الحياتيّة على تنوّع مندرجاتها، ومحاولات لصياغة وعي لاهوتيّ ومقاربات خِدَميّةٍ مخصّصة.

لقد نشأ الوعي الأرثوذكسيّ على خطّ التقاطع بين الانطواء على ذاكرة كنسيّة مُتَخيّلة وإستراتيجيّات بقائيّة تشدّ باتّجاهَيْن: اتّجاه التحصّن داخل المِعزَل الكنسيّ والاجتماعيّ المرادف له والحفاظ على نواة تعريفيّة كثيفة تتكوّن حوله، أو الخروج عنه باتّجاه تطوير هويّة بديلة تعلّق المعلم الكنسيّ وتحشره في لازمنيّة لاغية لفاعليّته، وتتبنّى المُتَخيّل الإسلاميّ أو مشتقّاته وتردّداته (القوميّة السوريّة، القوميّة العربيّة) معلمًا تعريفيًّا ناظمًا؛ كما لو أنّ الإستراتيجيّة التعريفيّة هذه هي صياغة لاوعية للمُتَخيّل الإمبرياليّ البيزنطيّ كحاضنة رَحْمِيّة تفتّش عن بدائل لها. وهذا ما يُفسِّر تبلور الإيديولوجيات الإمبرياليّة التوجّه في الأوساط الأُرثوذُكسيّة والحساسيّة التاريخيّة التي حَكَمت أداء الأوساط الكنسيّة الأُرثوذُكسيّة في لبنان وبعض التجمّعات الأرثوذكسيّة فيه حيال التجربة الكنسيّة المارونيّة، وما نتج منها من خروج عن واقع المِعزَل الأقلّويّ على مستوى استعادة الاستقلاليّة المعنويّة والإكليسيولوجيّة للمدى الكنسيّ، من خلال مشروع سياسيّ تعاقديّ وإراديّ تبلور مع الحداثة السياسيّة في القرن العشرين. نحن أمام مسارات كنسيّة وسياسيّة وأنماط وعي مختلفة حكمت الأداء على مستوى الجماعات الكنسيّة هذه. هذا مع العلم أنّ الخيار المارونيّ قد أصبح بفعل ما يسمّيه هيغل مفارقات التاريخ وتحيّلاته[٣١] (List det vernunft) الخيار الناظم للسياسة الكنسيّة الأُرثوذُكسيّة وذلك مع تسلّم إغناطيوس هزيم - السوريّ المولد - قيادة

الكنيسة مدّة ٣٣ عامًا (١٩٧٩-٢٠١٢)، وتبلور خيارات سياسيّة بديلة عن الإيديولوجيات الإمپرياليّة (قوميّة سوريّة وعربيّة) التي طبعت التوجّهات السياسيّة في معظم القرن العشرين، عند تجمّعات أرثوذكسيّة في لبنان وسوريا. غير أنّ التجمّعات الريفيّة الأرثوذكسيّة في سوريا بقيت عند حدود المِعلم الكنسيّ مِعلمًا ناظمًا للهويّة الاجتماعيّة، والتزمت الصمت حيال الخيارات الإيديولوجيّة والسياسيّة القائمة، وأبقت على الإستراتيجيّات البقائيّة مدخلًا للتعاطي مع الواقع، وذلك خِلَافًا للأوساط المُدُنيّة التي اختارت السياسات الاندماجيّة سبيلًا لحماية مصالحها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة وصياغة مُتَخيَّلها وتماسكها التعريفيّ. بقيت الكنائس الأرثوذكسيّة في الأردنّ وفلسطين على التخوم الكنسيّة المدارة من قِبَل كنيسة اليونان عبر بطريركيّة القدس وتراتبيّتها اليونانيّة المتعاقبة حتّى اليوم، وديناميكيّات الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وذلك على قاعدة مؤالفة التخارجات العلائقيّة بين مِعلم كنسيّ منطوٍ على تراثيّته وديناميكيّات مجتمعيّة تتحرّك ضمن دوائرها المتنوّعة على نحوٍ منفصل بشكل تامّ عنه. تنسحب هذه الاستنتاجات على مستوى الكنيسة الأرثوذكسيّة في مصر التي تتكوّن من خليط سوريّ ويونانيّ يعيش على حدود التخومات بين واقع كنسيّ منعقد حول المُتَخيّل الليترجيّ وديناميكيّات تاريخيّة مخارجة على نحوٍ تامّ (هؤلاء هم أقلّيّة صغيرة ضمن امتداد الكنيسة الروميّة الأرثوذكسيّة في العمق الأفريقيّ، مع الحفاظ على التراث اليونانيّ إلى يومنا، ومع التنازع حول دور الانثقاف والحضارة الأفريقيّة المحلّيّة في قيام الجماعة الكنسيّة). أمّا الكنيسة الأرثوذكسيّة اللبنانيّة فتعيش على وقع مفارقات الهويّة الكنسيّة الكثيفة الطابع والحساسيات التي طبعت علاقتها مع التجربة الكنسيّة المارونيّة والتي تعاطت معها على نحوٍ تخارجيّ، وكأنّ لا روابط إيمانيّة أو وجوديّة يمكن أن تُشَكِّل مستندًا لعلاقة تفاعليّة أيًّا كانت؛ لقد بقي هذا الواقع حتّى دخلنا منذ أواسط الستّينيّات في ديناميكيّة مسكونيّة تمثّلت بالمدّ الإصلاحيّ الذي أوجدته حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة بقيادة جورج خضر وألبير لحّام وإغناطيوس هزيم، ومع «لبننة» الخيارات السياسيّة على نحوٍ تدريجيّ شمل نقاط التجمّع الأرثوذكسيّ التي نظرت إلى الكيان اللبنانيّ في بداياته ومسيرته المتعرّجة بتحفّظ وعداء. هذا لا يعني أنّ النظرة المتحفّظة هذه تجاه لبنان كانت مشتركة لدى كلّ التجمّعات الأرثوذكسيّة التي كانت منقسمة في خياراتها السياسيّة على قاعدة ريفيّة ومُدُنيّة واجتماعيّة(٣٢)؛ هذا مع العلم أنّ السلطة الكنسيّة كانت في حال قطيعة ذهنيّة

وسياسيّة من خلال بعض أقطابها، بمعنى أنّها لم تستطع أن تُدْرِجَ المعطى اللبنانيّ أساسًا ناظمًا لمداخلتها. لقد ساد هذا الواقع حتّى انتخاب المطران إغناطيوس هزيم بطريركًا أنطاكيًّا وبروز المطران جورج خضر رائدًا فكريًّا وكنسيًّا وبداية الانعطافة التي قاداها على مستوى الانخراط المسكونيّ والسياسيّ في المدى التحرّريّ الذي أوجده لبنان، والذي عبّر عنّه المطران خضر في خضمّ الحرب اللبنانيّة عندما قال لرئيس الجمهوريّة آنذاك أمين الجميّل: «لم يبقَ لنا إلّا هذه المساحة من الحرّيّة، فآمل أن لا يُفرّط بها»[٣٣].

إنّ الإكليسيولوجية التي تحكم الأداء الكنسيّ والاجتماعيّ الأرثوذكسيّ لا تنبع من إملاءات الوضعيّة الأقلّويّة التي تتشارك فيها مع سواها من الكنائس والمجتمعات المرادفة لها وتتعاطى معها انطلاقًا من اعتبارات متنوّعة وحسب. تنبع هذه الرؤية من التقليد الأرثوذكسيّ والروحانيّة الاعتزاليّة التي تلهمه والتي تترجمت سياسيًّا واجتماعيًّا على مستوى الاعتزاليّة السياسيّة وما تؤدّي إليه من رؤية لاهوتيّة نافية للعالم أو للتاريخيّة، وهذا ما عبّر عنه ڤلاديمير زولوڤييف عندما قال: «في نظر البيزنطيّ المتشبّث بالتقليد الماضي، المسيحيّة شيء تام ومنتهٍ. إنّ الحقيقة الإلهيّة تظهر كموضوع تمّ تحقّقه من خلال المشاهدة الروحانيّة والعبادات التقويّة والنقاشات الجدليّة التي تأخذ مداها في الأديار وفي مناقشات المدارس اللاهوتيّة. بيزنطية [لم تتوخَّ] إلّا الحفاظ على الحقيقة لا تحقيقها. . . وهذا ما يفسّر كيف أنّ وجود بيزنطية السياسيّ كان مهدّدًا، لأنّه لم يكن ضروريًّا للكنيسة البيزنطيّة ذاتها، لأنه حتّى في ظلّ سلطة الأتراك، يستطيع الأرثوذكسيّ أن يلجأ إلى الدير باحثًا عن خلاصه وحافظًا للموجبات الكنسية، فالكنيسة الشرقيّة لم تخسَر شيئًا عندما انتقل الحكم من الأباطرة [البيزنطيّين] إلى السلاطين [العثمانيّين]. فمنذ القرن التاسع، لم يُدْعَ في الشرق ليس إلى مجامع مسكونيّة، ولكن [حتى] إلى مجامع مهمّة ومستقلّة: يبدو أنّ البطاركة المسمّين «مسكونيّين» في القسطنطينيّة هم [أصحاب] السلطة العليا؛ ولكنّ هذا اللقب لا يعدو كونه ظلالًا لاسم كبير، لأنّ هؤلاء البطاركة هم بشكلٍ تامّ بين أيدي السلطة الزمنيّة التي تدعوهم إلى الكرسيّ البطريركيّ أو تقيلهم بحسب رغبتها. . . فإكرام الأباطرة لا يقتصر على التكريم العائد إليهم بحكم سلطتهم الملكيّة، بل كما لو أنّهم أساقفة. . . وهم بالفعل ينظرون إلى أنفسهم كأساقفة الخارج (Episcopos ad extra). . . وبكلّ تبجّح». يتابع زولوڤييف قائلًا إنّه مع تلاشي «المقاومة الروحيّة ضدّ الأباطرة

المهرطقين من قِبَل الشهداء والمُعتَرِفين الذين عملوا على حماية استقلال الكنيسة تجاه المداخلات الإمبراطوريّة مع زوال الهرطقات. . . لم يعد الأباطرة يواجهون أيّ ممانعة فعليّة، أيًّا كان التسلّط الذي يتعاملون من خلاله مع الكنيسة. إنّ حماية «التقوى» جعلت البيزنطيّ يتغاضى عن الباقي. إنّ اللامبالاة غير المسيحيّة هذه، الشرقيّة والقديمة، بكلّ ما هو إنسانيّ، خارجًا عن حيّز التقوى، لقيت جزاءها ليس خارجيًّا مع السيطرة التركيّة وحسب، ولكن في الداخل، عندما شوّهت التقوى بحدّ ذاتها. . .»[٣٤].

إنّ الاستشهاد المطوّل هذا بما قاله زولوفيف هو أساسيّ لفهم المفارقات الإكليسيولوجيّة والأدائيّة هذه، ولفهم المواقف الملتبسة هذه التي تقول بتموضع روحيّ وكنسيّ يقف عند تخوم التركة التراثيّة و«الإيكونوستاز»، وكأنّ الرؤية الإسكاتولوجيّة تقف على حدوده، وكأنّ الاحتفال الليترجيّ لا يرتبط بجوهر الخِدْمَة الكنسيّة القائمة على تداخل الأبعاد الليترجيّة والهوميليّة والخِدميّة. إنّ استعادتي لأقوال زولوفييف هو للإشارة إلى أنّ النموذج الذي توسّع في شرحه ينطبق على أحوال الكنائس الأرثوذكسيّة في منطقتنا، حيث إنّ الرؤية اللاهوتيّة هذه تحكم الأداء الكنسيّ على نحوٍ بيّن، وكأنّ الوديعة الإيمانيّة (Depositum fidei) هي تركة تراثيّة وليست أفقًا ناظمًا للسلوك على مستوى المؤسّسة الكنسيّة وعلى مستوى «الإيتوس» الاجتماعيّ الذي ينبغي أن يكون في حال تداخل مع إملاءات «الكريجما» على مستوى السلوك العمليّ. وهذا ما نتلمّسه في أوضاع المؤسّسة الكنسيّة الأرثوذكسيّة التي عانت في الماضي من انعدام الثقافة اللاهوتيّة عند إكليرسها، وعلى نحوٍ أشدّ حدّة ممّا عانته في مراحل معيّنة الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة، وعلى الرغم من عدم مركزيّة دورهم داخل النسق الإكليسيولوجيّ الأرثوذكسيّ والفكر اللاهوتيّ فيها؛ ومن غياب رؤية لاهوتيّة تؤسّس لإتيكيّة في مختلف مجالات العمل العامّ تستلهم روح المشورات الإنجيليّة. هذه الملاحظات تنسحب في بعض جوانبها على السلوك الفعليّ داخل الكنائس الشرقيّة الأخرى ولكن مع الفارق الأساسيّ أنّ الرؤية اللاهوتيّة الغربيّة قد ساعدت في مجال تقويم الانحرافات الإسكاتولوجيّة اللاغية للتوسّطات التاريخيّة والممارسات البعيدة عن روح الإنجيل، وربطها برؤية أنتروبولوجيّة لاهوتيّة ملازمة للبُعد الإتيكيّ الذي أسّست له الروحانيّات والرؤى اللاهوتيّة الغربيّة. هذا حتّى لا نُسقِط من الحسبان أنّ الإكليسيولوجيّا الأوتاركيّة (Autocéphale) الناظمة للمبنى الكنسيّ، أضعفت كيانه

المعنويّ والقانونيّ، وجعلته عرضة لمداخلات سياسات النفوذ على تنوّعها، خِلافًا للإكليسيولوجيا الكاثوليكيّة القائمة، خاصّةً بعد المجمع التريدنتينيّ، على مفهوم الاستقلاليّة القانونيّة والمعنويّة للبنية الكنسيّة (Societa perfecta) تجاه البنيات السياسيّة التي محضتها حصانات لاهوتيّة وإكليسيولوجية وقِيَميّة وإتيكيّة وسياسيّة ناظمة لأدائها المستقلّ.

لقد عانت الكنائس الأرثوذكسيّة في المنطقة من مداخلات سياسيّة خرقت استقلاليّتها الأدائيّة وجعلتها عرضة لسياسات التصرّف من قِبَل الأنظمة السياسيّة الدوليّة والإقليميّة. لقد عانت هذه الكنائس من السياسات الشيوعيّة زمن الاتّحاد السوڤياتيّ الذي خرق بنياتها الإكليرسيّة على مستويات متعدّدة وذلك من خلال الكنيسة الروسيّة التي كانت مُستَخدَمة بشكل مباشر من قِبَل أجهزة المخابرات، وهذا ما ظهّرته مقاومة بطريرك كلّ الروسيا المُعتَرِف تيخن واستشهاده؛ إنّ سياسة الخرق التي مارستها المخابرات السوڤياتية قد وجدت لها التربة الملائمة وذلك بحكم «المُتَخيَّل الجماعيّ» الأرثوذكسيّ القائم على استعادة معالم الإمبرياليّة البيزنطيّة كإواليّة ناظمة لرؤيته الكنسيّة والسياسيّة، ولا عجب في ذلك، لأنّ موسكو تبقى في اللاوعي الأرثوذكسيّ «روما الثالثة»، حتّى ولو كان قيصر روسيا الأمين العامّ للحزب الشيوعيّ السوڤياتي، أو قيصر كلّ الروسيا الجديد وحامي «الإيمان الأرثوذكسيّ» ڤلاديمير پوتين(٣٥). هل نحن أمام مفارقة جديدة أم نشهد لتجدّد مفارقات تاريخيّة تفهمنا ردود فعل بعض الأوساط الأرثوذكسيّة اللبنانيّة التي ترى في سياسات پوتين الدوليّة والإقليمية عودة الأرثوذكسيّة إلى صلب المعادلات الجيوپوليتكيّة الإقليميّة والدوليّة؟ إنّ للمبدأ الأساسيّ لعلم النفس التحليليّ مقولة مفسّرة: «للاوعي عقلانية لا يَفهَمُها العقل» وبالتالي فعلينا أن نفتّش عن آليات هذا اللاوعي في العمق التاريخيّ واللاهوتيّ والنفسيّ إذا ما أردنا لفهمها سبيلًا.

إنّ فقدان الكنائس الأرثوذكسيّة لاستقلاليّتها وتعرّضها للخرق من قِبَل الأنظمة الشيوعيّة في روسيا ودول أوروپّا الشرقيّة ومنطقتنا، دفعا بالكاتب الرومانيّ ڤرجيل جيورجيو (وكان كاهنًا برتبة أرشمندريت في الكنيسة الرومانيّة بباريس)، إلى وصف الأساقفة في الكنيسة الأرثوذكسيّة بـ«أساقفة كولنيلات»(٣٦) أيْ ضبّاطًا في المخابرات السوڤياتيّة آنذاك، وكلّنا يعرف ما عانته الكنيسة الروسيّة بعد سقوط الشيوعيّة في مجال استعادة استقلالها وتطهير صفوفها وما تزال تعاني منه حتّى اليوم؛ هذا مع العلم أنّ

الانفصامات التي تمليها الرؤية اللاهوتيّة الاعتزاليّة[٣٧] (Hésychiaste)، والإرث التداخليّ بين الهويّة الوطنيّة والكنسيّة، وعلى الرغم من استشهاد البطاركة المعترفين (Confesseurs de la foi) الكبار منذ زمن فيليب الثاني في مواجهته للقيصر إيڤان الرهيب ووصولًا إلى تيخن الذي واجه لينين والبلاشفة، دفاعًا عن استقلاليّة الكنيسة الروحيّة والإكليسيولوجيّة، لا تزال حائلًا دون تطوير إكليسيولوجيّة تداخليّة في رؤيتها وإملاءاتها المؤسّسيّة. إنّ مراجعة تاريخ الكنائس الأرثوذكسيّة المحلّيّة يُنبئ عن حجم المداخلات السوڤياتيّة ومستوياتها وتوظيفها في خدمة سياساتها آنذاك. هذا حتّى لا نتكلّم على مداخلات الأنظمة العربيّة داخل هذه الكنائس، الأمر الذي جعل البطريرك إغناطيوس هزيم يعبّر بشكل دائم عن تبرّمه وألمه العميقين تجاه هذا الواقع، وتجاه ما يتعرّض له الكرسيّ الأنطاكيّ من خروقات على مستويات متنوّعة تبدأ بالجسم الأسقفيّ وتنتهي بالإكليرس الأبرشيّ والعلمانيّين، الأمر الذي دفعه إلى الطلب من أحد الأساقفة اللبنانيّين «عدم الخوض في أيّ نقاش حول القضايا الأساسيّة داخل الإجتماعات الأسقفيّة الدوريّة في الكرسيّ المريميّ في دمشق، لأنّه مُختَرق من قِبَل الأجهزة المخابراتيّة»[٣٨]، الأمر الذي دفع به إلى إيجاد كرسيّ بطريركيّ مُرادفٍ في لبنان، وقد عبّر عن ذلك باستمرار عندما قال: «إنّ مساحة الحرّيّة في لبنان هي المدى الذي يمكّنه من التنفّس كلّما أحسّ باختناق في دمشق». لقد خَبِرتُ معاناته الشخصيّة عند زيارتي له في مطرانيّة بيروت العام ١٩٨٧، وصُعقتُ لما سمعته يقول للمطران يوسف الخوري (أسقف مدينة صور والأراضي المقدّسة للموارنة آنذاك + ١٩٩٢)، والأسى يقبض على تقاسيم وجهه بالفرنسيّة «Je suis un apatride qui n'a pas d'identité»، «أنا لا وطن لي ولا هويّة»، وتيقّنتُ عندئذٍ حجم المكابدة التي يعيشها من خلال فقدان الحرّيّة في سوريا.

غير أنّ المعاناة التي عبّر عنها الإنسان المجبول صدقًا وشفافيّة هذا لم تكن لتحجب الرؤية والقامة الكبيرتَيْن اللتَيْن لم تتوانيا عن قول الحقائق الأساسيّة، «نقول للمسلم انتهينا من الفتوحات ومن عقليّة الفاتحين، وأقول في الوقت ذاته لنفسي لست أثرًا لإمبراطوريّة كانت يومًا ما. وأنا لست هنا لأُبرز صورة العدوّ وأنا لست عدوًّا. هذا التفكير يساعدنا كثيرًا على الحوار. ونحن في هذا الطريق سائرون. نحن أصحاب البيت، وتاريخ هذه البلاد تاريخنا، ولا يخصّ أحدًا أكثر منّا... في الطائف حاولت أن أذكّر إخوتنا المسلمين بأنّنا موجودون، وإذا كنتم لا تعرفون ذلك ولا تحسّون به

فأنتم الجاهلون ولسنا بغائبين. وهكذا فإنّنا نكلّمهم وجهًا لوجه. وإظهارًا للحقيقة نقول إذا تكلّمنا على المنطقة وكأنّها كلّها مسلمة فنحن نغالي. نعم في المنطقة مسلمون وهم أكثريّة ساحقة، ولكن هناك إلى جانبهم مسيحيّون. وهذه هي الصورة الحقيقيّة التي يجب أن تعطى عن الشرق الأوسط. . . » (مقابلة مع تلفزيون لبنان، ٩ آذار ١٩٨٢). إنّ المفارقات المأساويّة التي عبّر عنها تتظهّر من خلال المسافات القائمة بين الإعلانات المبدئيّة وقساوة الواقع الذي تعاطى معه بجسارة وحكمة كبار البطاركة المعترفين.

أختم حديثي في هذا الصدد لأتناول محاولة بعض الأوليغارشيّات الماليّة في الأوساط الأرثوذكسيّة الاستفادة من البنية الأوتاركيّة للكنيسة ومن مواقعها المعنويّة وإمكانيّاتها لترسيخ سياسات نفوذهم. هذه الوقائع على تنوّعها تشير إلى أنّ الإكليسيولوجيا الأرثوذكسيّة تتطلّب مراجعات في مبادئها الناظمة للرؤى التي تَحول دون تبلور استقلاليّة الكنيسة الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة، على خطّ التقاطع بين مبدأ جامعيّة الكنيسة (Catholicité de l'Eglise) ومبدأ الشراكة الذي يميّز التقليد الأرثوذكسيّ. وبالإضافة إلى ضرورة مواجهة هذه المداخلات على مستويات السياسات الكنسيّة الفعليّة، وهذا أيضًا ما فعله البطريرك إغناطيوس عندما واجه محاولات هذه الأوليغارشيّات الماليّة المتحالفة مع النظام السوريّ، مدّ نفوذها داخل دوائر القرار الكنسيّ.

أمّا الأوضاع المعاصرة فقد شهدت تبدّلات انقلابيّة على مستوى البطريركيّة الأنطاكيّة التي دخلت مع انتخاب إغناطيوس هزيم في مرحلة نهضويّة تناولت الإصلاح الكنسيّ في الداخل والعمل المسكونيّ في الخارج ومداخلة الكنيسة السياسيّة والتربويّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. لقد انطلقت مداخلة البطريرك هزيم الإصلاحيّة من ضرورة بلورة الاستقلاليّة الإكليسيولوجيّة، وذلك عبر تركيز كيان الكنيسة المجمعيّ، كآليّة عملانيّة وتنسيقيّة ناظمة، ومن خلال إستراتيجيّة جامعة لمداخلة الكنيسة الأرثوذكسيّة على مختلف المستويات وعلى مستوى تأكيد هويّتها التراثيّة الأنطاكيّة معلمًا مخصّصًا داخل التقليد الأُرثوذكسيّ. ولم تكن المحاولة سهلة لاصطدامه بإرث من الأتاركيّة الكنسيّة التي تنمو نحو «العزلة الأبرشيّة»[٣٩] والخرق الخارجيّ وانعدام المستوى المطلوب داخل الجسم الأسقفيّ، وغياب الثقافة اللاهوتيّة الناظمة. لقد اعتمد في محاولته على التطعيم التدريجيّ للجسم الأسقفيّ من خلال الآليّة الانتخابيّة بأشخاص يتمتّعون بالصدقيّة الخِدَميّة، سواء لجهة تماسك ثقافتهم اللاهوتيّة وسيرتهم الفرديّة

وأدائهم الرعويّ؛ ومن ثمّ دخل في الموضوع الأساس في هذا المجال وهو تأسيس معهد البلمند الجامعيّ للتنشئة الفلسفيّة واللاهوتيّة، وعَمِل على تركيز نهجه التدريبيّ من خلال رفع مستوى الجسم التعليميّ، وتأمين تواصله مع مراكز الفكر اللاهوتيّ في اليونان (جامعة تسالونيكي) وفرنسا وألمانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة وروما وإنكلترا (معاهد القدّيسين سيرج وڤلاديمير في باريس ونيويورك، الجامعة الغريغوريّة في روما، المعهد الكاثوليكيّ في باريس وجامعة مونستر في ألمانيا الاتّحاديّة. . .)، مستعيدًا بذلك الروح الإصلاحيّة التي ابتدأت مع حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة التي انطلقت من تجديد الحياة الرهبانيّة فيها على يد أشخاص مشبعين بالتواصل المسكونيّ على صعيد الفكر اللاهوتيّ والعمل الكنسيّ. إن أهمّ ما نلحظه هو إخراجه كلّيّة اللاهوت في البلمند عن الرباط القسريّ مع المدارس اللاهوتيّة اليونانيّة المحافظة في توجّهاتها، وذهابه مباشرةً نحو مراكز الثقل الفكريّ واللاهوت الغربيّ مصدرًا أساسًا لعمليّة تجدّد التنشئة اللاهوتيّة. والأمر ليس بمفاجئ، لأنّه تكملة لسيرته الشخصيّة التي ابتدأت بدراسته في الجامعة الأميركيّة ببيروت، وانتهت في معهد القدّيس سيرج اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ في باريس. لقد اعتبر أنّ النهضة تأتي عبر رفع مستوى الإكليرس الأبرشيّ العلميّ والجسم الرهبانيّ على صغر حجمه، ورفع مستوى التطلّب اللاهوتيّ على مستوى الأداء الكنسيّ، وإعطاء اللاهوت الجامعيّ دورًا محوريًّا في تأطير العمل الرعويّ وقيادته، وفي تطوير الرؤية الأنتروپولوجيّة اللاهوتيّة والإتيكيّة للعمل الخِدَميّ داخل الكنيسة الأرثوذكسيّة.

كما عمل أيضًا على دفع العمل التربويّ داخل الكنيسة على المستويَيْن المدرسيّ والجامعيّ وتشجيع المبادرات الأبرشيّة في هذا المجال. أمّا عمله الحثيث من أجل إيجاد جامعة أرثوذكسيّة فتحقّق مع إنشاء جامعة البلمند والإشراف المباشر على تطوير تقسيم العمل في داخلها حتّى يترادف مع مجمل الاختصاصات المهنيّة والعلميّة المطلوبة. علينا أن نُشير أيضًا إلى الدور المحوريّ الذي أدّته مطرانيّة بيروت في مجال تطوير المداخلة الخِدَميّة، مع تسلّم الأسقف إلياس عوده مهمّاتها، من خلال تطوير الشبكات المدرسيّة (زهرة الإحسان، كلّيّة البشارة، الثلاثة أقمار. . .)، ومركز القدّيس جاورجيوس الاستشفائيّ الجامعيّ (مستشفى الروم)، وما يؤشّر إليه من نقلات نوعيّة ينقصها التماسك الخِدَميّ المطلوب، نظرًا إلى فقدان المؤسّسات الرهبانيّة الرسوليّة كما في التقليد الكاثوليكيّ، وغياب التماسك المؤسّسيّ الملازم للإكليسيولوجيّا

الكاثوليكيّة، ولعدم وجود إكليرس أبرشيّ متفرّغ ومتماسك في تنشئته اللاهوتيّة والخِدَميّة وكفاءاته المهنيّة ومفهوم ووضعيّة الخِدْمَة «العلمانيّة»، هذا إذا ما استثنينا حالاتٍ فرديّة. ضف إلى ذلك أنّ النقلة المهنيّة النوعيّة تنقصها الرؤية اللاهوتيّة والإتيكيّة الناظمة التي يتطلّبها العمل الخِدَميّ في الكنيسة، وإلّا تحوّلت مؤسّساتها إلى عمل مهنيّ صرف تقوم به بحسب أصول ومعايير مهنيّة متعارف عليها ولكن ينقصها البُعد الخِدَميّ المخصّص. إنّ الفراغات الخِدَميّة التي تعاني منها بعض جوانب العمل الاستشفائيّ أو التربويّ داخل الكنيسة الأرثوذكسيّة لها تردّدات مماثلة على مستوى الكنائس الشرقيّة الأخرى؛ لكن مع الفارق الأساس أنّ المعايير الضابطة لجهة الرؤية اللاهوتيّة الخِدَميّة الناظمة والاعتبارات الإتيكيّة والآليّات القانونيّة، تخضع في المدى الكاثوليكيّ لمراجعات أشدّ تماسكًا بحكم البنيات التداوليّة والإجرائيّة التي توجدها البنية الإكليسيولوجيّة الكاثوليكيّة، أو الآليات الديموقراطيّة التي توجدها بعض البنيات الكنسيّة الإنجيليّة.

يُضاف إلى ذلك أنّ تبنّي البطريرك هزيم وجيل الأساقفة الذين دفع بهم، أو الذين تشارك معهم في إطلاق المشروع الإصلاحيّ لحركة الشبيبة الأرثوذكسيّة، للخيارات الوطنيّة اللبنانيّة وربطها المتزامن مع العمل الإصلاحيّ داخل الكنيسة، قد دفعوا قُدُمًا «بلبننة» الخيارات السياسيّة في الأوساط الأرثوذكسيّة المنكفئة. هذا مع العلم أنّ تطوّر الولاءات الوطنيّة اللبنانيّة قد حكمته اعتبارات انسيابيّة أوجدتها المناخات الليبراليّة التي امتازت بها التجربة السياسيّة في لبنان وعلى الرغم من كلّ ما أصابها من اختلالات بنيويّة وخروقات إقليميّة لاستقرارها، وتبلور لممارسات أوليغارشيّة أساءت بشكل أساسيّ لصدقيّتها الديموقراطيّة. لقد خرجت السلطة الكنسيّة الأرثوذكسيّة مع إغناطيوس هزيم البطريرك السوريّ عن عداوتها المبدئيّة للبنان[٤٠]، وأهمّ من كلّ ذلك هو تبنّيها له حاضنة لمشروع نهضتها الكنسيّة، وهذا ما ترجمه مباشرةً عندما جعل لبنان المقرّ البطريركيّ الرديف للكرسيّ المريميّ في دمشق وعندما دفع بالعمل الإصلاحيّ الكبير من خلال كنيسة لبنان، وخرج عن واقع القطيعة مع الكنائس الكاثوليكيّة المحلّيّة وعلى رأسها الكنيسة المارونيّة، وبنى علاقات مباشرة بالكرسيّ الرسوليّ في روما وذلك انطلاقًا من قناعات مسكونيّة راسخة. إنّ رئاسة هزيم للبطريركيّة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة، كان في أساس نقلات نوعيّة هدفت إلى تصفية الإرث النزاعيّ للرؤية غير المسكونيّة التي حكمت العلاقات بالمدى الكاثوليكيّ، والإرث الاعتزاليّ الإسميّ

والمضلّل الذي يستتر وراءه بعض الأساقفة الأرثوذكس لتبرير الانفصامات اللاهوتيّة التي تضع البنية الكنسيّة خارج النطاق التاريخيّ، أو ضمن سياقات تاريخيّة وسياسيّة تدمّر هويّتها الخِدَميّة، أو واقع المداخلات السياسيّة التي تستهدف استقلاليّتها الكيانيّة والمعنويّة، أو مفهوم الكنيسة التراثيّة الميتة التي تقف عند عتبة «الإيكونوستاز» تاركة العالم الخارجيّ والتاريخ لعمل الشيطان وكأنّه فُسحته الخاصّة. إنّ العمل النهضويّ كما صاغه البطريرك هزيم قام على أساس رؤية إكليسيولوجيّة متماسكة تقوم على تداخل العمل الخدميّ في أبعاده المتداخلة الثلاثة: الليترجيا والهوميليا والدياكونية.

أضِف إلى ذلك الدور المحوريّ الذي أدّاه المطران جورج خضر[٤١] سواء على مستوى إطلاق الحركات الإصلاحيّة من خلال حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة بمشاركة ألبير لحّام وإغناطيوس هزيم، أو من خلال إصلاح الحياة الرهبانيّة انطلاقًا من تجربة دير مار جرجس الحرف، أو الأهمّ من كلّ ذلك حضوره منذ ما يقارب الـ ٦٠ عامًا في قلب الحركة المسكونيّة في لبنان والمنطقة وعلى المستوى الكنسيّ العالميّ، وفي صلب التداول اللاهوتيّ والفكريّ والثقافيّ في لبنان، وعمله الأبرشيّ الدؤوب بكلّ مندرجاته الخِدَميّة منذ نصف قرن، قد أعطى الكنيسة الأرثوذكسيّة في لبنان بُعدًا كانت تفتقر إليه وهو هُويّتها الخِدَميّة الفاعلة، وأخيرًا تعاونه اللصيق مع البطريرك هزيم من أجل بلورة عمليّة الإصلاح الكنسيّ على مختلف الأصعدة. وأخيرًا لا بدّ من ذكر مساهمة المطران إلياس عوده من خلال عمله الأبرشيّ المثابر، وحضوره على المستويات السياسيّة والوطنيّة من منطلقات مبدئيّة لا لَبْسَ فيها، والعمل الإصلاحيّ على مستوى مداخلات الكنيسة التربويّة والاستشفائيّة والاجتماعيّة، وأدائه المسكونيّ الفعليّ من خلال شركة فعليّة مع الكنائس الكاثوليكيّة وغير الكاثوليكيّة. إنّه من المؤكّد أنّ الكنائس الأرثوذكسيّة، في سوريا والعراق والأردنّ ومصر، لم تعرف الحيويّة التي طبعت حركة الكنيسة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة في لبنان، لأنّها تفتقر إلى الحرّيّة التي تسمح بالحركة الإصلاحيّة المطلوبة في دواخلها. هذا مع العلم أنّ الكرسيّ الأنطاكيّ قد سعى إلى ربط كنيستَي لبنان وسوريا بديناميكيّات تواصليّة عضويّة على مستوى تنشئة الإكليرُس الجامعيّة من خلال المعهد العالي للّاهوت في البلمند، وتطوير العمل الخِدَميّ في الدواخل السوريّة. والسؤال المطروح: هل الكنيسة الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة قادرة على حماية مكتسباتها الإصلاحيّة بعد رحيل إغناطيوس هزيم، وتقدّم جيل المصلحين بالسنّ؟ السؤال مطروح في الأوساط الأرثوذكسيّة الكنسيّة والعلمانيّة،

والأجوبة متضاربة حول إذا ما كنّا أمام ظاهرة إصلاحيّة اقترنت بالشخص وحلفائه داخل المؤسّسة الكنسيّة، أم أمام نقلة مؤسّسيّة باتّجاه مداخلة متجدّدة وفاعلة داخل المدى الأرثوذكسيّ المحلّي والإقليميّ؟

الكنيسة القبطيّة

إنّ أبرز ما خصّص النموذج القبطيّ هو تأقلمه مع واقع الأسلمة على أساس نظام تمييزيّ عمره من عمر «الفتح الإسلاميّ» (٦٣٩) لمصر الذي خسرت معه الكنيسة القبطيّة[٤١] فاعليّتها التاريخيّة واستقلالها ولغتها، ولجأت كما هو الحال عند سائر الكنائس إلى أديارها وكنائسها لتحافظ على هويّتها التي بقيت إرثًا تاريخيًّا وليترجيًّا ولاهوتيًّا خارجًا عن أيّ ديناميكيّة تُعيد ربط الإرث الحضاريّ والكنسيّ بالعمل الخِدَميّ الفعليّ. لقد سعت الكنيسة القبطيّة من خلال عملها المؤسّسيّ، أم من خلال مبادرات فرديّة، إلى إطلاق ورشات إصلاحيّة على مستوى إعادة صياغة الوعي اللاهوتيّ وتحديث التنشئة والعودة النقديّة إلى التراث وتجديد الحياة الرهبانيّة وإطلاق مسارات مستحدثة في المجالات الخِدَميّة. كما سعت أيضًا مؤسّسيًّا أو من خلال الإستراتيجيّات المدنيّة والسياسيّة التي طوّرها المجتمع المدنيّ القبطيّ، إلى كسر سواتر النظام التمييزيّ الألفيّ[٤٢] (Thousand Years Apartheid) باتّجاه منطق الحقوق المدنيّة والسياسيّة، بما تفترضه من مساواة قانونيّة وفعليّة؛ ولكنّهم اصطدموا بغياب المفاهيم الناظمة للديموقراطيّة المعاصرة، وبقيت مسألة مشاركتهم في الحياة العامّة مقتصرة على مستويات نخبويّة. لقد فشلت بالتالي في أن تطوّر ديناميكيّاتها باتّجاه خيارات ديموقراطيّة قائمة على التداخل المَدَنيّ الديموقراطيّ وما يستوجبه من ثقافة ومؤسّسات سياسيّة ضامنة.

لقد عمدت الإستراتيجيّات التي اعتمدها الأقباط في الحقبة المعاصرة إلى حماية استقلالهم الكنسيّ من المداخلات السياسيّة، وإلى السعي الدائم لاستعادة حقوقهم المدنيّة والسياسيّة، والتأكيد المستمرّ لوطنيّتهم المصريّة والتزامهم بالقضيّة الفلسطينيّة مسألةً سياسيّة محوريّة في المدى العربيّ. غير أنّهم لم يقدروا ولو في الحدّ الأدنى على خرق الحدود التي فرضتها الثقافة والأداءات السياسيّة والدينيّة لجهة خروجهم عن واقع المِعزَل باتّجاه مساحة مدنيّة وعامّة قائمة على حقوق مواطنيّة جامعة. هذا يعني بالتالي أنّ الهمّ الوجوديّ بقي طاغيًا عليهم خاصّةً في ظلّ أفق دينيّ وسياسيّ وإيديولوجيّ

مُطبق حال ويَحول دون تحوّلات بنيويّة على مستوى مداخلات الأقباط الكنسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة. إنّ الرابط المتين الذي شدّ الأقباط إلى كنيستهم وتعلّقهم الشديد بإرثها الرهبانيّ والليترجيّ، وقوّة المداخلة الكنسيّة على مختلف مستويات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، قد أدّوا دورًا أساسيًّا في الحفاظ على الهويّة وحماية الاستقلاليّة الكنسيّة؛ ولكنّهم لم ينجحوا في خرق المعادلات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة الآسرة التي حالت وتحول دون إعادة صوغ العلاقات بالمجتمع الدينيّ الأكثريّ وبالبنية الدولاتيّة، على مرتكزات تداخليّة مستمدّة من قِيَم الحداثة لجهة حقوق الإنسان على تنوّع تطبيقاتها ومبدأ دولة القانون بمرتكزاته الحقوقيّة الفرديّة والجماعيّة، وبالتالي استعادة الحرّيّات الوجوديّة وما تؤسّس له من حرّيّة تفكير ومبادرة. لقد بقيت المداخلات من دون بُعد سياسيّ ناظم في مؤدّياتها، وكأنّ الأقباط هم غير مؤهّلين لوضعيّة مساواتيّة ومواطنيّة.

لقد عَمِلَت المهاجر القبطيّة خاصّةً في الولايات المتّحدة الأميركيّة وكندا على فتح ملفّات حقوق الأقباط الإنسانيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة، انطلاقًا من بناء جماعات ضغط داخل الكونغرس الأميركيّ ومن خلال التواصل مع الكنائس الأميركيّة على تنوّع انتماءاتها، ولكنّها اصطدمت بعدم قدرة الداخل على التجاوب معها نظرًا إلى القيود المفروضة عليها، وإلى الذهنيّة المحاذرة التي تحكم أداء القيادة الكنسيّة. وقعت عندها الكنيسة القبطيّة في حركة تجاذب بين كنيسة المهجر التي استعادت فاعليّتها، والكنيسة في الداخل التي تسعى، انطلاقًا من ثقل الماضي وحدود الحاضر، لأن تحافظ على استقلاليّتها وذلك ضمن الحدود المسلّم بها. إنّ الرؤية الاعتزاليّة بقيت طاغية على السلوك ولو على مرارة، كما برز بشكل واضح مع الأنبا شنوده (١٩٧١-٢٠١٢) في أثناء ترؤّسه الكنيسة القبطيّة. إنّ انخراط الأقباط في حركة التغيير التي نشأت في مصر مع معارضة نظام حسني مبارك، قد ظهّرت مرّة أخرى تحفّظات القيادة الكنسيّة في آخر أيّام البابا شنوده والاتّجاهات الانقلابيّة التي استحوذت على الوعي القبطيّ خاصّةً في الأوساط الشبيبيّة. هذا الأمر إن دلّ على شيء، فهو على أنّ الجيل الحاضر من الأقباط يعيش في حال تواصل فعليّ مع المهاجر ومن خلال الديناميكيّات التشابكيّة للعولمة أسوةً بغيره من التيّارات التغييريّة في مصر، وعلى وقع مناخات ديموقراطيّة لم تعد تقبل بإملاءات ومحدّدات المِعزَل التاريخيّ. تنبئ متابعة الأداء القبطيّ إزاء التحوّلات السياسيّة في مصر أنّ الأقباط في حال ممانعة تجاه كلّ التيّارات

الإسلاميّة وما توحيه من عودة إلى منطق الشريعة وإملاءاتها السياسيّة والوجوديّة، وأنّ التطلّب الديموقراطيّ قد أصبح أفقًا وجوديًّا ناظمًا ولم يعد من المقبول التراجع عنه مقابل احتباسات جديدة لجهة حقوق الأقباط والحرّيّات الكنسيّة والمجتمعيّة والثقافيّة.

أضف إلى ذلك أنّ الكنيسة قد دخلت في سياق تثاقفيّ على المستويات اللاهوتيّة والخِدَميّة ساهمت في تفعيل العمل البحثيّ المعاصر حول التراث، جزءًا أساسيًّا من عمليّة إعادة بناء وعي كنسيّ ومجتمعيّ جديد، ومن تطوير مفهوم وبنيات المداخلة الخِدميّة فيها. إنّ التواصل مع المهاجر القبطيّة ومع الكنائس الغربيّة كان له الأثر الحاسم في إطلاق عمليّة التحديث التربويّ على مستوى التنشئة اللاهوتيّة والخِدَميّة التي برزت من خلال تجديد الحياة الرهبانيّة وإطلاق مبادرات تُخرِج الأداء الكنسيّ من وظيفة الحفاظ على الذاكرة والهويّة والاستقلاليّة، إلى مدى المداخلة التاريخيّة بمدلولاتها الكنسيّة والسياسيّة والمدنيّة. أمّا الأمر الآخر المُقلِق فهو إبقاء المسألة القبطيّة على هامش المسألة الوطنيّة والمجتمعيّة المصريّة. فالأقباط على وجودهم الديموغرافيّ الوازن ٨ إلى ١٠ ملايين من الشعب المصريّ يعانون من إبقائهم خارج المعادلات الوطنيّة الناظمة، جزءًا مكوِّنًا وفاعلًا في الحياة الوطنيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. لم نرَ حتّى اليوم مقاربة تجعل المسألة القبطيّة محورًا ناظمًا من محاور الإصلاح الديموقراطيّ في مصر. فمسألة مشاركتهم هي مسألة نخبويّة تنفرد بها السلطة الحاكمة وخارجًا عن أيّ مقاربة لضرورة إثارة مسألة مشاركتهم في صياغة العقد السياسيّ القادم في البلاد. إذن فنحن ضمن دائرة «اللاحقوق» (Zone de non droit) التي أدخلتهم في حالة انعدام وزن دائمة حالت وتحول دون قدرتهم على المبادرة المنهجيّة والخروج عن حال التصرّف الاعتباطيّ بأمنهم وحقوقهم وإمكانيّة تصوّر دور مستقبليّ لهم داخل المعادلات السياسيّة الناظمة لمستقبل مصر(٤٣). لا بدّ أيضًا من بعض الملاحظات حول الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة التي تتشارك والكنيسة المرقسيّة الأمّ عمق الانتساب إلى الإرث الحضاريّ والكنسيّ الكبير هذا، وتتشارك معها في المكابدة الناشئة عن واقع الحجر التاريخيّ، ولكنّها عملت بحكم علاقتها بكنيسة روما باتّجاه الدفع بسياق تثاقفيّ لاهوتيّ وإكليسيولوجيّ ومَدَنيّ، يؤسّس لفاعليّة كنسيّة متجدّدة سواء على مستوى الفكر اللاهوتيّ أم على مستوى توسيع دائرة العمل الخِدَميّ في الكنيسة، وذلك بالتشارك مع الرهبانيّات الغربيّة من اليسوعيّين إلى إخوة المدارس المسيحيّة إلى الدومينيكيّين واللعازاريّين في مجالات التربية والصحّة وأعمال الخدمة الاجتماعيّة.

الكنائس السريانيّة والأشّوريّة والكلدانيّة[٤٤]

عانت هذه الكنائس من حالات عدم استقرار مديدة طبعتها إبادات وهجرات جماعيّة[٤٥] في كلّ من العراق وتركيا، وعلى التخوم التركيّة/السوريّة/العراقيّة، أدّت إلى تفريغ تدريجيّ لمراكز الثقل السكّانيّ في كلٍّ منها، وإلى انطفاء المراكز التعليميّة والرهبانيّة في الرّها ونصّيبين وديار بكر وطورعابدين. هذا يعني بالتالي أنّ تلك الكنائس قد افتقرت إلى الحدّ الأدنى من الاستقرار الوجوديّ الذي يسمح لها ببلورة إستراتيجيّات تمكينيّة تُخرِجها من عزلتها وتساعدها في مجال استعادة فاعليّتها. السريان اليعاقبة تمكّنوا، من خلال الهجرة الجماعيّة إلى السويد وهولندا وألمانيا، من بناء قدرات اقتصاديّة واجتماعيّة وكنسيّة سمحت لهم بمقاربة جديدة لإشكاليّة ذاكرتهم التُراثيّة في طور عابدين واستعادة حقوقهم العقاريّة، من خلال ما فرضته الشراكة الأوروبيّة من موجبات عائدة إلى الحقوق والحرّيّات الدينيّة في تركيا. لكنّ الإشكاليّة لم تتجاوز مسألة الحفاظ على التراث الكنسيّ لطورعابدين ونطاقاته التاريخيّة باتّجاه استعادة الحضور المسيحيّ، فلا الوقائع الديموغرافيّة والسياسيّة توحي بذلك، ولا الجماعات المسيحيّة المعنيّة على قناعة لجهة استعادة مواطنها التاريخيّة حيّزًا حياتيًّا. كما أنّ التواصل مع الكنائس الكاثوليكيّة واللوثريّة والأنجليكانيّة في ألمانيا والسويد وهولندا وإنكلترا ولبنان وفرنسا قد أسّس لديناميكيّات تثاقفيّة لاهوتيّة ومؤسّسيّة رافدة، مكّنتهم من تطوير قدراتهم الكنسيّة والخِدَميّة على غير مستوًى وخاصّةً لجهة التأهيل العلميّ للإكليرس وتعزيز المداخلات الكنسيّة الاجتماعيّة والتربويّة.

أمّا الكنائس السريانيّة الكاثوليكيّة والكلدانيّة فبحكم تواصلها المديد مع الكرسيّ الرومانيّ، قد قامت بعمل كبير في مجالات التثاقف اللاهوتيّ والإكليسيولوجيّ وفي مجال تطوير خِدَمها على كلّ المستويات. لا بدّ من الاشارة إلى الأدوار التي أدّتها الرهبانيّات الغربيّة وخاصّةً الدومينيكيّة واليسوعيّة في مجالات التمكين التربويّ والخِدَميّ شَمَلت الكنائس المحلّيّة والمجتمعات الإسلاميّة على حدّ سواء (دور جامعة الحكمة اليسوعيّة في إنشاء نخب مهنيّة في الأوساط الإسلاميّة رفدت النهضة الاقتصاديّة والمهنيّة في العراق على مدى عقود. لكنّها ما لبثت أن توقّفت بفعل إقفالها من قِبَل نظام البعث في العام ١٩٦٨). ضف إلى ذلك أنّ هذه الكنائس، بحكم انخراطها الزمنيّ المديد مع الكرسيّ الرومانيّ، تمكّنت من تطوير عملها الخِدميّ على نحوٍ جعلها حاضناتٍ فعليّة للعمل التربويّ والاجتماعيّ في أوساطها.

أمّا الكنيسة الأشّوريّة فلم يعد لها في بلاد ما بين النهرَيْن إلّا وجود رمزيّ بسبب التهجير الجماعيّ الذي لَحِق بها بعد مذابح الثلاثينيّات وتركّز الكرسيّ البطريركيّ في مدينة شيكاغو (الولايات المتّحدة الأميركيّة)، ودخولها في سياقات تثاقفيّة على المستويات اللاهوتيّة والمؤسّساتيّة، جعلتها تنأى أكثر فأكثر عن الواقع الإقليميّ وتبقي على العلاقة بالموطن التاريخيّ على مستوى الذاكرة التاريخيّة التي تسعى جامعة شيكاغو إلى بلورة مختلف جوانبها التاريخيّة والأركيولوجيّة واللاهوتيّة واللغويّة والموسيقيّة والكنسيّة، من خلال دائرة الدراسات الأشّوريّة التي أوجدتها.

علينا أن نشير إلى أنّ هذه الكنائس ذات الطابع الطوائفيّ والإتنيّ (كما هو الحال مع الأشّوريّين) قد خَبِرَت كسواها تبلور استراتيجيّات مدنيّة وسياسيّة وكنسيّة تعاطت بشكل پراغماتيّ، وتحت غطاءات إيديولوجيّة شتّى، مع الأنظمة القائمة من ملكيّة وعسكريّة وبعثيّة وخارجًا عن أيّ أفق ديموقراطيّ ناظم. فالاعتبارات البقائيّة والمصلحيّة والحسابات المرحليّة حكمت الأداءات خارجًا عن أيّ أُفق قيميّ ناظم تمليه اعتبارات لاهوتيّة أو إتيكيّة أو ديموقراطيّة. والأمر الواقع هذا قد حدا بالكثيرين داخل المؤسّسة الكنسيّة وفي الوسط الطوائفيّ إلى تبنّي الخيار البقائيّ خيارًا أفضل وعدم الخوض في خيارات تسعى إلى الإصلاح البنيويّ. إنّ حالة عدم الاستقرار قد حَدَت إلى تطوير سياسات تعيّشيّة مقدِّمةً للهجرة إلى بلدان الغرب الديموقراطيّ خيارًا ناظمًا[٤٦]. لقد أكّدت الأحداث السياسيّة الجارية في المنطقة منذ حرب العراق الأولى (١٩٩١)، وصولًا إلى أحداث سوريا (٢٠١١)، أنّ خيار الهجرة قد أصبح الخيار الأوّل لمختلف هذه الكنائس ومجتمعاتها الرديفة، لأنّ مؤدّيات النزاعات المدمّرة قد أسقطت ما بقي لها من كيان معنويّ ومؤسّسيّ ومن مواقع داخل النسيج الاجتماعيّ والسياسيّ، وداخل الأنظمة الدولاتيّة التي دخلت في مرحلة تغيير تطاول التشكّل الجيو - پوليتكيّ الذي نشأ مع سقوط السلطنة العثمانيّة. لقد دخلت الكنائس الطوائفيّة هذه في حالة انعدام وزن مديدة، الأمر الذي جعل الإستراتيجيّات البقائيّة، على المستويَيْن الفرديّ والجماعيّ، السبيل الأوحد من أجل الحفاظ على السلامة وتأمين الخروج باتّجاه كنائس المهجر التي تركّزت بين فرنسا والسويد وألمانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة وكندا وأُستراليا. لقد أدّت الكنائس على هذا المستوى دورًا أساسيًّا في مجال إيجاد الأُطُر الحاضنة والناظمة لعمليّة الهجرة بالإضافة إلى أهمّيّة الجهد الفرديّ والعائليّ من أجل قيادة مرحلة العبور إلى المجتمعات المضيفة. إنّ طبيعة

النزاعات وحِدَّتها وعمقها واندراجها ضمن آليّات جيو-پوليتكيّة تقع على خطوط التماس السنّيّة والشيعيّة التي تديرها السياسات الإمپرياليّة المتصادمة للسعوديّة وإيران، قد أسقطت بشكل نهائيّ الوجود المسيحيّ من أيّ معادلة قادمة، وعلى أيّ مستوًى من مستويات المقاربة التسوّويّة للنزاعات. المسيحيّون أصبحوا في دائرة اللامنظوريّة، وبالتالي فلا مكان لهم داخل ملفّات التسوية. لقد دخلوا دائرة اللاحقوق ولم يعد لهم أيّ قدرة على مساءلة أيّ من السياسات أو الخروج عليها باتّجاه المشاركة في صياغة الحلول العائدة إلى المشاكل الكيانيّة والسياسيّة.

الكنيسة الأرمنيّة

لقد أعادت الكنيسة الأرمنيّة[٤٧] بناء إمكاناتها انطلاقًا من العَدَم، وذلك بعد الإبادة الجماعيّة التي طالت مليون ونصف أرمنيّ في كلّ من تركيا وعلى التخوم التركيّة/ العراقيّة/ السوريّة. أعادت الكنيسة الأرمنيّة بناء ذاتها من خلال الإطار اللبنانيّ الذي أمّن لها الاستقلاليّة الكيانيّة والعملانيّة وسمح بإعادة صياغة إكليسيولوجيّتها على نحوٍ ضمن هُويّتها الكنسيّة واستقلاليّتها القانونيّة والأدائيّة وتكوين ذاتها مرجعيّة لكلّ أرمن الشتات، في الوقت الذي كانت فيه كاثوليكوسيّة (بطريركيّة) إتشميادزين تعاني من وضع اليد من قِبَل الحزب الشيوعيّ السوڤياتيّ. لقد نجح الأرمن من خلال كنيستهم ومؤسّساتهم الطوائفيّة في دفع ديناميكيّات إعادة البناء على كلّ المستويات الكنسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتربويّة والثقافيّة وفي تركيز سياقات تثاقفيّة خلّاقة، الأمر الذي مكّنهم من التموضع داخل المجتمعات والدول المضيفة. إنّ الدور التاريخيّ الذي أدّته كاثوليكوسيّة كيليكيا - التي تركّزت في لبنان بعد المذابح - في مجال حماية كيانهم الكنسيّ والوطنيّ والمجتمعيّ والثقافيّ وتأمين مداخلات متماسكة في مجال التعاطي مع المجتمعات والدول المضيفة، وصوغ علاقات مؤسّسيّة مع أرمن الشتات، كانت حاسمة في مجال العبور نحو مرحلة ما بعد الإبادة.

إنّ قوّة الدفع التي تشكّلت من خلال الإطار الكنسيّ كانت منطلقًا من أجل بناء الهويّة الأرمنيّة الناشئة عن الإبادة وما تستوجبه من وعيٍ جديد وفاعليّة. لقد دفع الكاثوليكوس كاريكين الثاني وخلفه آرام الأوّل برؤية لاهوتيّة وإستراتيجيّات خِدميّة وسياسيّة تمحورت على الأهداف التالية: تطوير وعي لاهوتيّ متموضع انطلاقًا ممّا

سمّاه آرام بلاهوت الإبادة[٤٨] (Theology of the genocide)؛ دفع مشاركة الكنيسة والمجتمعات الأرمنيّة في حياة المجتمعات المضيفة وسياساتها؛ تطوير شبكات التواصل والتعاون الأرمنيّ العابر للقارّات؛ إستعادة كاثوليكوسيّة إتشميادزين[٤٩] دورها المحوريّ على مستوى الهويّة التاريخيّة والمساعدة على إعادة بناء الجمهورية الأرمنيّة الوطنيّ والدولاتيّ. لقد أدّت كاثوليكوسيّة بيت كيليكيا دورًا أساسيًّا في مجال الحفاظ على الاستقلاليّة المعنويّة والفعليّة للكنيسة الأرمنيّة خاصّةً بعد السيطرة الشيوعيّة على جمهوريّة أرمينيا وتطويع كاثوليكوسيّة إتشميادزين لسياساتها واستعمالها منطلقًا لمداخلاتها في مجتمعات الشتات الأرمنيّ. إنّ للبنان أهمّيّة أساسيّة في مجال استعادة الاستقلاليّة الكيانيّة والمبادرة، وهذا ما جعل كرسيّ بيت كيليكيا المرجع الأساس لكلّ أرمن الشتات من لبنان إلى سوريا فالأراضي المقدّسة والعراق وتركيا وإيران، وصولًا إلى فرنسا والولايات المتّحدة الأميركيّة وكندا والأرجنتين والبرازيل والمكسيك...، حيث تركّزت تجمّعات الأرمن المهجّرين الأساسيّة إلى بلدان الغرب الديموقراطيّ وأميركا اللاتينيّة؛ وما دفع بكاريكين الثاني، كاثوليكوس بيت كيليكيا، إلى الانتقال إلى إتشميادزين ككاثوليكوس عموم الأرمن، وذلك من ضمن خطّة لإعادة الاعتبار إليها كرسيًّا تاريخيًّا مرجعًا، وإعادة بناء استقلاليّتها ودورها الناظم للهويّة التاريخيّة والروحيّة للشعب الأرمنيّ، ومن أجل تركيز آليّات التواصل والتعاون بينها وبين الجمهوريّة الأرمنيّة الخارجة حديثًا من زمن الوصاية السوڤياتيّة ومجتمعات الشتات التي نجح كرسيّ بيت كيليكيا في لمّ شملها بعد الإبادة.

علينا أن نستعيد الدور الذي أدّاه الكاثوليكوس كاريكين الثاني في إطلاق ديناميكيّات التثاقف اللاهوتيّ والمؤسّسيّ داخل كنيسته، وذلك من أجل إخراج العمل الكنسيّ إلى مرحلة ما بعد الإبادة وخارجًا عن حدود المِعزَل الطوائفيّ، وعلى نحوٍ يستعيد معه دوره الفكريّ والخِدَميّ والرسوليّ من ضمن الأفق الكنسيّ المسكونيّ. أضف إلى ذلك عمله من أجل بناء جسور التواصل مع الكنائس المحلّيّة بدءًا من لبنان وصولًا إلى بلدان الشتات. يندرج العمل الذي يقوم به الكاثوليكوس آرام الأوّل ضمن الرؤية والنهج الذي أسّس له كاريكين الثاني لناحية تركيز الهويّة الأرمنيّة اللاهوتيّة والمَدَنيّة الجامعة، والتماسك الكنسيّ والوطنيّ، وتطوير العمل التربويّ والخِدَميّ والعمل المسكونيّ الذي أدّى دورًا أساسيًّا فيه من خلال ترؤّسِهِ مجلس الكنائس العالميّ. إنّ التداخل بين المتغيّرات الكنسيّة والوطنيّة والمجتمعيّة هو معطًى أساس لا

نستطيع تجاوزه إذا ما أردنا فهم واقع الكنيسة وإستراتيجيّات العمل على تنوّع مستوياتها الكنسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعائدة إلى الشتات الأرمنيّ. علينا أن لا نغفل أنّ حيويّة المجتمع الأرمنيّ قد أدّت إلى نهوض شامل داخل مجتمعات الشتات، سمحت في وقت قياسيّ تجاوز التردّدات الكارثيّة للإبادة التي كان بإمكانها أن تجعل القيامة أمرًا مستحيلًا.

تفترض المراجعة الكلام على دور الكنيسة الأرمنيّة الكاثوليكيّة التي أدّت دورًا مهمًّا ومكمّلًا لكاثوليكوسيّة بيت كيليكيا التي تتشارك معها في التسمية واللقب البطريركيّ، في مجال تجاوز مفاعيل الإبادة الجماعيّة وإعادة جمع الشتات الأرمنيّ بدءًا من الشرق الأوسط مرورًا بأوروبّا، وصولًا إلى أميركا الشماليّة والجنوبيّة والوسطى. يضاف إلى ذلك دورها الأساسيّ من خلال جمعيّة الآباء المخيتاريست في مجال إحياء التراث اللاهوتيّ والتاريخيّ والأركيولوجيّ واللغويّ والكنسيّ، خاصّةً لجهة جمع المخطوطات الأرمنيّة في دير القدّيس لازارو في إيطاليا (بالقرب من البندقيّة)، ومن خلال إطلاق عمليّة التثاقف اللاهوتيّة والمؤسّسيّة التي تهدف إلى استعادة الفاعليّة التاريخيّة والخِدَميّة الخاصّة بالكنائس والمجتمعات الأرمنيّة. أمّا الكنيسة الإنجيليّة الأرمنيّة فقد أدّت دورًا أساسيًّا على صغر حجمها في دفع التواصل مع الكنائس الإنجيليّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة، أدّت إلى عمليّة تثاقف لاهوتيّة ومؤسّساتيّة تبلورت على مستوى رؤية لاهوتيّة منطلقة من التقليد البروتستانتيّ، وإلى مشاريع تربويّة ساهمت في عمليّة التحديث التعليميّ الجامعيّ والمدرسيّ والمهنيّ في الأوساط الأرمنيّة.

الكنائس الإنجيليّة

لقد خرجت هذه الكنائس في منظوماتها الإكليسيولوجيّة واللاهوتيّة والاجتماعيّة وحتّى السياسيّة إلى حيّز تمكينيّ جديد لا مكان له في الإرث الكنسيّ الإقليميّ، وفي المعادلات السياسيّة التي انتظمت على أساسها تموضعات ومداخلات الكنائس الإقليميّة ومداخلاتها، وفي مرجعيّات الفكر اللاهوتيّ التراثيّ. فالكنائس الإنجيليّة(٥٠) آتية من عمق التاريخ الكنسيّ الغربيّ والإصلاح اللوثريّ الذي لا يفهم إلّا من خلال الإشكاليّات الفلسفيّة واللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة والخِدَميّة الخاصّة به. لكنّ الكنائس الإنجيليّة المحلّيّة والإقليميّة بتوزّعاتها المسكونيّة وغير المسكونيّة آتية بمعظمها من

الإرث البروتستانتيّ الأميركيّ وعلى نحوٍ أقلّ من الإرث الإنجليزيّ والأنجليكانيّ واللوثريّ الألمانيّ (أمّا في فلسطين والأردنّ والعراق فالكنائس الإنجيليّة البروتستانتيّة قد انبثقت، في العديد من فروعها، عن الكنائس الإنجيليّة التاريخيّة الناشئة عن الإصلاح في القرن السادس عشر، أم عن الانشقاق في كنيسة إنجلترا). تكمن فرادة النموذج البروتستانتيّ في تأسيسه حركة تمكين مهمّة لجهة إعادة صياغة الروابط الكنسيّة على أساس مرتكزات ذاتيّة وإراديّة وفرديّة على نحوٍ يُخرِج الفرد من دائرة الروابط المجتمعيّة المتوارثة إلى دائرة الروابط الإراديّة والحرّيّة الضميريّة. إلّا أنّ الكنائس الإنجيليّة المحلّيّة والإقليميّة قد انطلقت في بداياتها كما كان الحال مع «الانشقاقات الوحدويّة» الكاثوليكيّة وخاصّةً في الأوساط الأرثوذكسيّة، من زاوية التثاقف بأبعاده الكنسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وما يؤمّنه من فرص حياتيّة وآفاق تبدّليّة تُخرِج المجتمعات الكنسيّة هذه من عزلتها، من خلال ما تدفع به من فرص جديدة في مجالات التربية والترقّي الاجتماعيّ والدخول في ديناميكيّات الحداثة على غير مستوًى. لقد نُظِر إلى هذه الكنائس بصفتها باب الخروج من مجتمعات المِعزَل الكنسيّ ولكن باتّجاه اغتراب نفسيّ ووجوديّ عن كلّ الواقع المحيط، وكأنّما هذه الكنائس أصبحت باب عبور نحو أميركا بليبراليّتها أو قطعة منها أو مِعزَلًا ذهنيًّا متجدّدًا. ما لفتني في هذا المجال هو ما سمعته على نحو متواتر من قُسُس إنجيليّين يتحدّثون عن هويّتهم الكنسيّة من منطلق استعلائيّ وكأنّ الكنائس الإنجيليّة واقع استثنائيّ في علمه ورقيّه ورؤيته الكنسيّة إذا ما قورنت بالكنائس التاريخيّة. لقد نجحت الكنائس الإنجيليّة في دفع إستراتيجيّات التمكين الفرديّ، ولكنّها لم تنجح في تحديد دورها المسيحيّ الشرقيّ، فبقيت تتحرّك على هوامشه وكأنّها لا صلة لها معه. وهذا ما حدا بالقسّيس ونيس سمعان إلى توصيف هذا الواقع بوضعية «الغرباء في البيت» (Aliens at Home).

لقد أسّست الكنائس الإنجيليّة لديناميكيّات تغييريّة على غير مستوًى تمثّلت بشبكة المدارس الإنجيليّة في كلّ من لبنان وسوريا ومصر والعراق والأراضي الفلسطينيّة والأردنّ، وخاصّةً من خلال ما سُمّي آنذاك «بالكلّيّة السوريّة الإنجيليّة» التي أصبحت في ما بعد الجامعة الأميركيّة في بيروت، والتي أسّست لعمل تحوّليّ بالغ الأهمّيّة والأثر ليس في لبنان وحده ولكن على مستوى المنطقة، وخاصّةً لجهة إطلاق الليبراليّة الفكريّة على الصعيدَيْن اللبنانيّ والإقليميّ، والتدريب العلميّ والمهنيّ المعاصر،

والمساهمة في انطلاق الديناميكيّات التحديثيّة في المجالات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة على المستوى اللبنانيّ والإقليميّ. يُضاف إلى ذلك عمل خِدَميّ نشيط في مختلف المجالات الإنمائيّة والإنسانيّة على المستوى الإقليميّ، مرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بالمقاربة الأميركيّة الحكوميّة وغير الحكوميّة لمسائل الإنماء على مستوى منطقة الشرق الأوسط.

تمتاز المرحلة الحاضرة في حياة الكنائس الإنجيليّة على وجه الإجمال، وخاصّةً المسكونيّة منها، بعمل حثيث ومتعدّد المستويات من أجل المشاركة في آليّات تنسيق وعمل وبحث تطاول ميادين لاهوتيّة وخِدَميّة شتّى، بدءًا بالعمل المسكونيّ على مستوى اللقاءات والمؤتمرات اللاهوتيّة، وفي مجال ترجمة البيبليا ودراستها، والتعاون بين معاهد التعليم اللاهوتيّ العالي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط واللقاءات المسكونيّة، والاجتماعات الدوريّة للكنائس المسيحيّة من أجل تدارس المسائل التي تتعلّق بحقوق الكنائس والمجموعات المسيحيّة وحرّيّاتها في لبنان والمنطقة، وتبادل الكوادر والخبرات التعليميّة والتدريبيّة على مستوى معاهد تعليم اللاهوت، والسعي لتطوير الأبحاث المشتركة في المجالات اللاهوتيّة وخاصّةً لجهة تلمّس الجذور اللاهوتيّة الشرقيّة للّاهوت الإصلاحيّ (جورج صبرا)، على نحوٍ يساعد هذه الكنائس على اكتشاف منابع تلاقيها التراثيّة انطلاقًا من المصادر الپترولوجيّة المشتركة والمجامع الكنسيّة السبعة الأولى؛ وموضوعات عملها المستقبليّة التي تنطلق من الهموم الوجوديّة المشتركة التي تطرحها المسائل السياسيّة المحوريّة في المنطقة العربيّة، لجهة الاستقرار السياسيّ والخيارات الديموقراطيّة بمتغيّراتها الثقافيّة والمؤسّساتيّة والحقوقيّة، والحرّيّات بتطبيقاتها العامّة والدينيّة؛ ومسألة الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ في زمن التعدّديّة الدينيّة محورًا ناظمًا للمقاربات اللاهوتيّة؛ وإشكاليّات الحوار المسكونيّ بين الكنائس وما تطرحه من مسائل على مستوى اللاهوت البيبليّ والمنهجيّ والإكليسيولوجيّ والروحيّ والتاريخيّ والقانونيّ الكنسيّ، ومحاور العمل الخِدَميّ الجديد وعلاقتها بالسياسات العامّة والإنمائيّة. . . .

ضف إلى ذلك أنّ التنشئة العلميّة المعاصرة التي يتلقّاها طلّاب اللاهوت والتي تنهل من المصادر الفرنسيّة والألمانيّة والإنجليزيّة ذاتها، قد ساعدت إلى حدّ انقلابيّ في تغيير الشروط «الإپيستميّة» للتنشئة اللاهوتيّة. فالطلّاب يتشاركون في ثقافة فلسفيّة ولاهوتيّة معاصرة تساعد على تجاوز تركات الماضي وما تنطوي عليه من جهل متبادل

ومقاربات خاطئة أدّت إلى قطيعة فعليّة بين هذه الكنائس في ماضٍ ليس ببعيد. كما أنّ الهموم السياسيّة المشتركة الناشئة عن تنامي التيّارات الإسلاميّة الراديكاليّة واستهداف المسيحيّين في أمنهم، وحقوقهم وحرّيّاتهم، وكجزء من استهداف الخيارات الديموقراطيّة في المنطقة، قد ساعدت إلى حدّ بعيد في إيجاد ديناميكيّة توحيديّة فعليّة من أجل التعاطي مع التحدّيات السياسيّة التي تسائل الوجود المسيحيّ في حيثيّاته الوجوديّة وحقوقه وحرّيّاته على تنوّع أوجهها. يمكن القول، ومن ضمن السياق ذاته، إنّ الكنائس الإنجيليّة غير المسكونيّة (المعمدانيّة وكنيسة الله. . .)، لم تعد تنأى عن المناخات التوحيديّة هذه وحتّى لو أنّها لم تدخل في النسق المسكونيّ اللاهوتيّ والمؤسّسيّ، ولا انخرطت في الأفق اللاهوتيّ المشترك الذي أسّست له المقاربات اللاهوتيّة المعاصرة المنطلقة من أفق فكريّ ومسكونيّ مشترك. فهذه الكنائس لا تزال جدّ محافظة في رؤيتها اللاهوتيّة لجهة تداخل التنشئة اللاهوتيّة مع الفلسفة والعلوم الإنسانيّة المعاصرة، ولجهة أفق الكنائس المسكونيّ الجامع. يمكن استنتاج أنّ هذه الكنائس التي تتمتّع في داخلها بالحدّ الأدنى من التماسك المؤسّسيّ، لم تعد راغبة في عزلتها التي لم تعد تتطابق مع هويّة المنتمين إليها ولا مع تطلّعاتهم. فالكلّ بات يشعر بأنّ الانتماء المسيحيّ الجامع هو ضروريّ وأساسيّ للتعاطي مع واقع الكنائس المسيحيّة التاريخيّ الحاضر في المنطقة العربيّة ومنطقة الشرق الأوسط.

الكنائس على خطوط التماس الفلسطينيّة، الإسرائيليّة، الأردنيّة

يستوجب اكتمال الصورة استعراض أحوال الكنائس الشرقيّة من كاثوليكيّة وأرثوذكسيّة وأسقفيّة في الأوساط الفلسطينيّة والإسرائيليّة[٥١] حيث تنعقد الهويّة الكنسيّة والوطنيّة والاجتماعيّة على خطّ تقاطع ثلاث هويّات مُتَداخِلة: الهويّة الفلسطينيّة والهويّة الإسرائيليّة والهويّة الكنسيّة وما تنطوي عليه هذه الأخيرة من تداخلات ومفارقات مِعَلميّة. لقد اكتسبت الهويّة الكنسيّة في وضعيّة الكنائس الكاثوليكيّة صفة الهويّة الضامنة، وفي الوضعيّة الأرثوذكسيّة صفة الهويّة الشكليّة التي لا مضمون لها، وفي الوضعيّة الأسقفيّة والپروتستانتيّة صفة الهويّة البديلة. وفي الحالات الثلاث بقي المسيحيّون الفلسطينيّون على خطّ النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، يعانون كما سواهم من الفلسطينيّين من سقوط حقوقهم الوطنيّة التي لم تصل مع إنشاء دولة إسرائيل، ومع رفض مبدأ الدولتَيْن الذي دفع به قرار الأمم المتّحدة، في العام

١٩٤٨، إلى المرحلة الدولاتيّة؛ وبالتالي خاضوا على مستويات متعدّدة في مشروع النضال الوطنيّ الفلسطينيّ من أجل استعادة حقوقهم الدولاتيّة والسياسيّة والكنسيّة سواء في الداخل الإسرائيليّ أم من خلال المناطق الفلسطينيّة في الضفّتين الغربيّة والشرقيّة وغزّة وفلسطينيّي الأردنّ والشتات الأقرب والأبعد. أمّا الخطّ الآخر الذي اعتمدوه فدفع بهم بحكم ديناميكيّات التحديث والمثاقفة إلى اختيار طريق الاغتراب والاندماج في المجتمعات المضيفة سواء في لبنان، حيث دخلوا النسيج الكنسيّ والمجتمعيّ والسياسيّ القائم على وتائر مختلفة ومن ضمن آليّات تآلفيّة أحيانًا أو نزاعيّة أحيانًا أخرى، ولكنّهم على خِلاف أقرانهم الفلسطينيّين المسلمين خرجوا بمعظمهم من مِعزَل المخيّمات، وذلك لاعتبارات عائدة إلى خصوصيّاتهم الكنسيّة والاجتماعيّة؛ أم في الولايات المتّحدة الأميركيّة ودول أميركا اللاتينيّة وأوستراليا وألمانيا وفرنسا والدول السكندناڤيّة، حيث تمكّنوا من إعادة بناء مشاريعهم الحياتيّة. لكنّهم بقوا على شعور دفين بالمرارة التي استحثّتها المفارقات الانتمائيّة وفقدان الكيان الوطنيّ ومفاعيل السياسات التمييزيّة الإسرائيليّة وما نشأ عنها من ممارسات مسيئة لحقوق الفلسطينيّين المسيحيّين وحرّيّاتهم ، والأسلمة التدرّجيّة للهويّة الوطنيّة الفلسطينيّة وما نشأ عنها من رؤى وسياسات تمييزيّة ومن نفي لمكوّناتها التعدّديّة، سواء لجهة الانتماءات الدينيّة أم الخيارات الثقافيّة الناظمة الحياةَ الوطنيّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

لا بدّ أيضًا من الاشارة إلى أنّ العلاقة بالمِعلم المسيحيّ تختلف بحسب الانتماءات الكنسيّة. فالروم الأرثوذكس، كما عبّر عن وضعيتهم شاب فلسطيني التقيته في أحد المؤتمرات الكنسيّة المسكونية عندما قال: «إنتماؤنا إلى الكنسيّة يقارب الانتماء الشكليّ الذي لا مضمون ولا فاعليّة له، إنّ انتماءنا الوطنيّ هو الناظم لوجداننا». لكنّ هذه المواقف لا تستطيع أن تحجب المفارقات الناشئة عن أسلمة الهويّة الوطنيّة الفلسطينيّة وتأثيرها في الأوساط الأرثوذكسيّة التي كسواها من الفلسطينيّين أخذت باب الهجرة سبيلًا للخروج من واقع الإقفالات على تنوّع اتّجاهاتها. أضف إلى ذلك أنّ الواقع الأرثوذكسيّ الفلسطينيّ يؤكّد واقع الـمُخارجات الانتمائيّة التي تقيمها الإكليسيولوجيا الأرثوذكسيّة على تخوم «الإيكونوستاز». أمّا الفلسطينيّون الكاثوليك على تنوّع كنائسهم فقد طوّروا هويّة كنسيّة متماسكة ومتداخلة مع الانتماء الوطنيّ الفلسطينيّ، وهذا ما ينطبق أيضًا في حال المسيحيّين المنتمين إلى الكنيسة الأسقفيّة. أضِف إلى ذلك أنّ الأوساط المسيحيّة الفلسطينيّة قد طوّرت مواقفها

باتجاه النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، من وضعيّة النزاع المفتوح غير القابل للتسوية إلى مقاربات تسوَويّة سواء في الداخل الإسرائيليّ أم على مستوى الملفّ النزاعيّ الأشمل حول حقوق الشعب الفلسطينيّ الوطنيّة؛ غير أنّ هذه الاتّجاهات لم تكن محصورة بهم، فقد تشاركوا أو تنازعوا كما سواهم من الفلسطينيّين حول سُبُل التعاطي مع مستقبل النزاع العربيّ - الإسرائيليّ. هذا مع أنّهم نجحوا في حماية حقوقهم المَدَنيّة والتربويّة والخِدَميّة من خلال تفاهمات وتسويات مع السلطات الإسرائيليّة في حال «الإسرائيليّين العرب»، أي الفلسطينيّين الذي قَبِلوا بالجنسيّة الإسرائيليّة بعد ١٩٤٨، وذلك إِسوة بما فعله سواهم من «الإسرائيليّين العرب» المسلمين.

لا بدّ في هذا السياق من مراجعة مقتضبة لواقع الكنيسة العبريّة الكاثوليكيّة في الداخل الاسرائيليّ والتي غالبًا ما تُسقَط من المشهد المسيحيّ الإقليميّ، فهذه الكنيسة المحدودة ديموغرافيًّا، تمثّل اليهود الذين اعتنقوا المسيحيّة ويعيشون في دولة إسرائيل. إنّ غياب التواصل بين الكنائس الإقليميّة وهذه الكنيسة، هو من المفارقات في مجال العلاقات داخل المَدَيَيْن الكاثوليكيّ والمسكونيّ. إنّ ضرورة التواصل معها تمليها اعتبارات كنسيّة وسياسيّة خاصّةً لجهة الدور الذي يمكن أن تؤدّيه هذه الكنيسة في مجال تسوية النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، وإخراجه من دائرة التشابكات الدينيّة والسياسيّة[٥٢] إلى دائرة النزاعات السياسيّة الوضعيّة، والمقاربة الإتيكيّة لمندرجاته السياسيّة والإنسانيّة.

إنطلاقًا من مراجعة أوضاع الكنائس المسيحيّة الفلسطينيّة ومن محاولة فهم خصوصيّاتها داخل واقع تاريخيّ وسياسيّ ووطنيّ غير ناجز، ومن فهم الديناميكيّات الناظمة لحركتها علينا استكمالها بمراجعة الأوضاع المسيحيّة الأردنيّة، حيث يعيش المسيحيّون على التخوم السياسيّة والدينيّة ذاتها وفي حال تداخل فعليّ مع مجتمعات إسلاميّة وقبليّة، تتشارك معها في الكثير من البنيات الاجتماعيّة والذهنيّة، ولكنّها تعيش أيضًا ضمن ديناميكيّات تثاقفيّة متنوّعة المستويات، ساعدت في مجال تكوين خصوصيّاتها وفرادة إسهاماتها داخل مجتمعاتها المباشرة وعلى المستوى الدولاتيّ. تقوم الكنائس الأردنيّة على تنوّع انتماءاتها بعمل خِدَميّ يطال الشؤون التربويّة والاجتماعيّة والصحّيّة من خلال البنيات الأبرشيّة والمؤسّسات الرهبانيّة. إنّ الاردنيّين المسيحيّين على تنوّع أصولهم القبليّة وطبيعة تماهياتهم مع الأردنّ كدولة أو مع المشروع الوطنيّ الفلسطينيّ، أو بحكم الأصول اللبنانيّة لبعضهم الآخر، قد طوّروا

هويّة كنسيّة واجتماعيّة مخصّصة ضمن النسيج الوطنيّ الأردنيّ مع التسليم بطابعه الإسلاميّ. نحن أمام أنموذج مختلف عن الأنموذج اللبنانيّ حيث الطابع التعاقديّ للمجتمع السياسيّ اللبنانيّ، أخرج المعادلة إلى مستوى علائقيّ آخر. إنّ المفاعيل التبدّليّة للحداثة في المجتمع الأردنيّ المسيحيّ، قد وضعته في حالة تحالف موضوعيّة مع الأسرة الهاشميّة الحاكمة، التي تتشارك مع المسيحيّين في قِيَم سياسيّة وثقافيّة جامعة لجهة التقدير والتفاعل مع الإرث الحضاريّ والثقافيّ الغربيّ، أم لجهة التطلّع إلى إقامة تحالفات سياسيّة مع الديموقراطيّات الغربيّة وخاصّةً مع الولايات المتّحدة الأميركيّة حاليًّا. إن الواقع الأردنيّ هو صورة عمّا يحكم أداء الكنائس الشرقيّة ومجتمعاتها الرديفة من خصوصيّات محلّيّة وتجارب تاريخيّة وبنيات اجتماعيّة تؤطّر مداخلتها وطبيعة عملها. إنّ المسيحيّين الأردنيّين على استقرار أوضاعهم الحاليّة، يبقون تحت تأثير الديناميكيّات النزاعيّة المحيطة من فلسطينيّة وإسرائيليّة وسوريّة وعراقيّة حاضرًا، وبالتالي يحاولون بناء مداخلاتهم وتوازناتهم على مستويات متعدّدة، محورها الحفاظ على استقلاليّتهم وسلامتهم من ضمن قواعد اللعبة السياسيّة التي وضعتها الأسرة الحاكمة، ومن خلال الإسهام في الحياة الاجتماعيّة والتربويّة عبر مؤسّساتهم وخِدَمهم المتنوّعة. علينا أن نُشير إلى أنّ تقاطع الأزمات المتنوّعة التي يعيشها الأردنيّون المسيحيّون على غرار مواطنيهم المسلمين، قد أدّت إلى هجرات متتالية نحو المهاجر الاميركيّة والأُستراليّة والكنديّة.

المسيحيّون في منطقة الخليج العربيّ

نصل مع الاستعراض الوجيز هذا إلى أوضاع المسيحيّين في دول الخليج العربيّ والكويت والسعوديّة، حيث لا وجود مؤسّسًا للكنائس التي انطفأ وجودها تدريجيًّا منذ زمن «الفتوحات الإسلاميّة». وحيث لا إمكانيّة لوجودها لاعتبارات دينيّة ولانعدام وجود مسيحيّ ثابت يدفع باتّجاه التشكّل الكنسيّ. فالمسيحيّون المتواجدون هم بمعظمهم جاليات مهنيّة أتت بمعظمها من لبنان وسوريا والأراضي الفلسطينيّة والأردنّ ومصر لآماد زمنيّة مؤقّتة مهما طالت، تضاف إليها جاليات من الشرق الأقصى تفوق بأعدادها الجاليات الشرق أوسطية. لقد اقتصر وجودهم الكنسيّ على الجانب الليترجيّ والخِدَميّ المحدود الذي سمح ببناء كنائس تنتمي إلى المجموعات الكنسيّة الكبرى من كاثوليكيّة وأرثوذكسيّة وقبطيّة وإنجيليّة، في كلّ من الكويت وبعض دول

الخليج باستثناء السعوديّة التي بحكم توجّهاتها الوهّابيّة تُحرّم أيّ وجود كنسيّ مؤسّسيّ. يُضاف إلى ذلك وجود بعض الخِدَم الكنسيّة التي تتعلّق بالحياة الروحيّة والمشاكل الاجتماعيّة والإنسانيّة العائدة إلى العمّال المهاجرين المسيحيّين وغير المسيحيّين الآتين من سريلانكا والهند والفيليپّين. ليس للوجود المسيحيّ في هذه المنطقة من بُعد كنسيّ، وبالتالي ليس هناك من إشكاليّات لاهوتيّة أو إكليسيولوجيّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة للتوقّف عندها، إمّا لمحاولة فهمها أو إصلاحها. من المؤكّد أنّ الوجود المسيحيّ في منطقة الخليج مختلف عن الأنماط الكنسيّة القائمة تاريخيًّا ويتطلّب بالتالي مقاربة إكليسيولوجيّة وخِدَميّة جديدة تتناسب مع الإشكاليّات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة الخاصّة بها، وهذا ما تطرّق إليه سينودس الأساقفة في روما العام ٢٠١٠ على نحوٍ غير مكتمل. إنّ الوجود المهنيّ للألوف من المسيحيّين يقف عند حدود مجتمعات سياسيّة ودينيّة تمييزيّة في رؤيتها وتعاملها مع المعطى المسيحيّ، غير أنّها تقيم فصلًا واضحًا بين مصالحها الاقتصاديّة والماليّة والمهنيّة والهويّة الدينيّة للعاملين المسيحيّين فيها. فليس هناك أيّ اعتبار على مستوى الحقوق السياسيّة والمدنيّة والدينيّة، فالمسألة أساس غير موجودة حتّى يتمّ التعاطي معها. إنّ النظام الدولاتيّ والمجتمعيّ الخاصّ بهذه الدائرة الجيوبوليتيكيّة محكوم باعتبارات تقع على خطّ التقاطع بين «الإيتوس» القبليّ وأحكام الشرع الإسلاميّ وخارجًا عن أيّ معايير ناظمة للحداثة السياسيّة والاجتماعيّة. نحن أمام نظام تمييزيّ مقفل، لا سبيل إلى تغييره خارجًا عن ديناميكيّة تبدّليّة تطال بناياته الذهنيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

الكنائس في شمال أفريقيا والسودان

تعود الخصوصيّة التاريخيّة الخاصّة بالكنيسة الكاثوليكيّة في دول شمال أفريقيا إلى الماضي الاستعماريّ الفرنسيّ بجالياته، حيث تماهى الوجود الكنسيّ مع المهاجر الفرنسيّة التي استقرّت فيها على مدى قرن ونيّف. لكنّ المرحلة الاستقلاليّة التي تمخّضت عن نزاعات كبيرة، أدّت إلى زوال هذه المهاجر، وبالتالي إلى تعديلات أساسيّة في بنية الكنائس وعملها. فالمداخلة الكنسيّة تتمحور على خِدَم ليترجيّة ولاهوتيّة وإنسانيّة وتربويّة ورهبانيّة تعيش في حالة تواصل وجوديّ وروحيّ وخِدَميّ مع المجتمعات الإسلاميّة المحلّيّة، كما هو الحال مع العمل الرسوليّ للآباء البيض والأخوة المريميّين وراهبات القلبين الأقدَسَيْن اللبنانيّات أو الشهادة المأساويّة لرهبان

«تبحرين» البندكتيّين... هنالك ظاهرة اعتناق المسيحيّة في تقليديها الإنجيليّ والكاثوليكيّ خاصّة في الأوساط الإتنيّة «للبَربَرْ» التي تعبّر عن طبيعة الأزمات الوجوديّة والسياسيّة والتحوّلات الذهنيّة والاجتماعيّة وعمق الديناميكيّات الثاقفيّة التي تتفاعل داخل هذه المجتمعات. علينا أنّ لا ننسى أن للكنيسة تاريخًا مديدًا في شمال أفريقيا في المرحلة ما قبل الإسلاميّة، وهذا ما يفسّر أيضًا حركة الاعتناق التي تترسّخ في إحدى جوانبها في تاريخ المنطقة، كما لو أنّها عودة إلى إحدى المنابت التراثيّة. وهذا ما عبّر عنه كثير من المعتنقين الذين اعتبروا المسيحيّة التاريخيّة جزءًا من هويّتهم التراثيّة[٥٣].

تشكّل أوضاع المسيحيّين السودانيّين[٥٤] حالة خاصّة لكنيسة عاشت في العقود الثلاث المنصرمة في خضمّ نزاعات دمويّة أدّت إلى إبادات جماعيّة متتالية (مليوني قتيل) وهجرات جماعيّة (٤ ملايين). مضافة في الوقت الحاضر مع إنجاز سياسة الانفصال لمشروع الدولة المستقلّة، وما تلاها من تفجّر للنزاعات القَبَليّة والإتنيّة بين «الدينكا» و«النوير»، وصراعات النفوذ بين مراكز القوى، وما تستحثّه الثروات النفطيّة من نزاعات مميتة، ومن إفساد معمّم وتقويض للمبنى الدولاتيّ ولمفهوم دولة القانون، صورة عمّا تعيشه أفريقيا من صعوبات في مجال بناء كياناتها الدولاتيّة وحلّ نزاعاتها الإتنو-دينيّة على أساس ديموقراطيّ. إنّ المداخلة القويّة للإرساليّات الكنسيّة الإنجيليّة والكاثوليكيّة كانت أساسيّة في مجال إنجاز الاستقلال السياسيّ وتكوين المفاعلات الإنمائيّة التي تستوجبها مرحلة البناء الدولاتيّ، وفي مجالات التنشئة اللاهوتيّة والخِدَميّة. يتواصل المسيحيّون السودانيّون مع بقية المسيحيّين في المنطقة من خلال مجلس كنائس الشرق الأوسط، ومن خلال جسور التواصل التي تُوجدها المبادرات الإنمائيّة والأعمال التعاونيّة التي تدفع بها الكنائس في المجالات التربويّة والصحّيّة والاجتماعيّة والتنشئة اللاهوتيّة والخدميّة.

إشكالات

أختتم هذه المراجعة بدراسة مجموعة من الإشكاليّات المُساعِدة على فهم واقع الكنائس الحاضر وطبيعة مداخلاتها ومستقبلها. تنعقد هذه الإشكاليّات حول المحاور التالية: علاقة الكنائس الشرقيّة بالكنائس الغربيّة؛ مسألة العلاقات المؤسّسيّة بين الكنائس؛ الكنائس في مجتمعات الهجرة والشتات؛ الأزمات الكنسيّة الحاضرة.

علاقة الكنائس الشرقيّة بالكنيسة الغربيّة

لم ينقطع التواصل بين الكنائس الغربيّة والشرقيّة[٥٥] بحكم العلاقات الفكريّة والخِدميّة فيما بينها وذلك منذ نشأة المسيحيّة؛ إنّ التواصل اللاهوتيّ كما ظهّرته كتابات الآباء «البترولوجيا»، وترجمات «البيبليا» ودراساتها، والتداخل المؤسّسيّ الذي انتظم على المرتكزات الجيوپولتيكيّة للإمبراطوريّة الرومانيّة بشقّيها الشرقيّ والغربيّ، والتداخلات القائمة بين الكنائس على قاعدة المجامع الكنسيّة السبع الأولى، والأفق اللاهوتيّ المشترك الذي أوجدته التقاليد اليونانيّة واللاتينيّة والقبطيّة والأرمنيّة والسريانيّة، كما تؤشّر إليه دراسات المصادر المسيحيّة الأولى (Michel Van Esbrœk)، والتقسيمات الأبرشيّة، وجسور التواصل والتداخل بين التراثات التي أوجدها العمل الرهبانيّ الرسوليّ الغربيّ، تؤشّر بمجملها إلى وجود ديناميكيّات تواصليّة لم تنقطع على المستوى اللاهوتيّ والإكليسيولوجيّ. لا بدّ من الإشارة إلى الديناميكيّات النزاعيّة داخل الدوائر الجيوپوليتكيّة البيزنطيّة والقبطيّة والسريانيّة الأشّوريّة بمكوّناتها السياسيّة والحضاريّة وتردّداتها على مستوى الخلافات العقائديّة، وفصل الحروب الصليبيّة[٥٦] الذي لا يُفهَم إلّا من خلال الديناميكيّات الجيوپولتيكيّة النزاعيّة التي استحثّتها السياسات الإسلاميّة التوسّعيّة (الفتوحات الإسلاميّة) وما نشأ عنها من نزاعات ناتجة وبديلة داخل الدوائر الإستراتيجيّة العائدة إلى الكنائس الشرقيّة. إنّ إيراد هذه

الملاحظات التي تستوجب تقصّيًا أكثر تخصّصًا في مندرجاتها هو للدلالة على أنّنا أمام معطيات كنسيّة وجيو - إستراتيجيّة ناظمة تبدّلت بشكل نهائيّ مع القطيعة الفاصلة التي أحدثتها السياسات الإمبرياليّة الإسلاميّة[٥٧] (Henri Pirenne, 1925). أي أنّنا أمام معطى جيو-إستراتيجيّ جديد، أعاد صياغة المعالم الناظمة للوجود الكنسيّ والحضاريّ والسياسيّ للكنائس الشرقيّة من جهة، ولعلاقاتها بالمدى الكنسيّ والحضاريّ الغربيّ من جهة أخرى. إنّ دخول الكنائس والمجتمعات المسيحيّة الشرقيّة في ديناميكيّات السيطرة الإسلاميّة، وما تولّد عنها من إعادة تشكيل للموازين الجيو - بوليتيكيّة والديموغرافيّة والحضاريّة واللغويّة والكنسيّة، قد نقل العلاقات ما بين الكنائس إلى مستويات أخرى، حيث أدّت سياسات الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ والإستراتيجيّات الرسوليّة للرهبانيّات الغربيّة، على مستويات منفصلة أو متداخلة، دورًا أساسيًّا في إعادة صوغ العلاقات بالمدى الكنسيّ الشرقيّ بمتغيّراته الإكليسيولوجيّة والحضاريّة المختلفة التي باتت تعيش ضمن ديناميكيّة أقلّويّة قوّضت على نحوٍ متدرّج كياناتها الحضاريّة والكنسيّة واللغويّة والسياسيّة، وحجرتها ضمن معازِل ذهنيّة وجغرافيّة ومقولات لاهوتيّة لا تُفهَم إلّا انطلاقًا من واقع الأسلمة وتردّداتها الكيانيّة المدمّرة للكنائس الشرقيّة، التي لم يبقَ منها إلّا تركات مقطّعة الأوصال تعود الى تراثات كنسيّة وتركات حضاريّة وسياسيّة منتهية.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى دور الرهبانيّات الغربيّة الكبرى من فرنسيسكانيّة وكرمليّة بمختلف فروعها، ويسوعيّة ولعازاريّة ودومينيكيّة وساليزيّة وإخوة المدارس المسيحيّة والإخوة المريميّون والآباء البيض. . . في إطلاق ديناميكيّات إصلاحيّة داخل مجمل الكنائس في لبنان وسوريا والعراق وفلسطين ومصر وتركيا، على مستوى العمل التربويّ والتنشئة الإكليريكيّة، الأمر الذي سمح بإعادة إحياء الديناميكيّات الفِكريّة والخِدَميّة فيها. لقد أسّس العمل الرهبانيّ الرسوليّ لديناميكيّات إصلاحيّة متعدّدة سواء لجهة استعادة الذاكرة التاريخيّة والتراثيّة بمكوّناتها الحضاريّة واللغويّة واللاهوتيّة والليترجيّة والموسيقيّة، أم لناحية الدخول في مشروع الحداثة من خلال تطوير مختلف أشكال الخِدَم الكنسيّة. إنّ الديناميكيّات التواصليّة والتثاقفيّة التي تبلورت منذ القرن السادس عشر داخل المدى الكنسيّ ومداراته الاجتماعيّة، - وذلك بعد انقضاء ما يقارب الثمانية قرون على التركّز المتدرّج للمعازل الكيانيّة التي انوجدت فيها كنائس المنطقة ومجتمعاتها الرديفة، وما أسّست له من خطاب لاهوتيّ جداليّ ما لبث أن

تداعى بشكل تدريجيّ حتّى الانطفاء، وانتظامات مؤسّسيّة، واستعدادات سلوكيّة، وتقسيم للعمل الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسياسيّ أدّت إليها الوضعيّة «الذمّيّة» -، بقيت دون مستوى التعبير السياسيّ ولكنّها كوّنت العناصر المؤهِّلة للخروج عن واقع العزلة الوجوديّة على مستويات مختلفة. لقد تمفصلت هذه المداخلة على محاور متعدّدة طاولت الهويّة التاريخيّة والبنية الإكليسيولوجيّة والخِدَميّة، والتراث اللاهوتيّ والليترجيّ والتمكين التربويّ والمهنيّ والسياسيّ كما ظهّرته التجربة الكنسيّة اللبنانيّة. هذا حتّى لا نغفل الدور البالغ الأهمّيّة الذي قامت به الجامعات الكاثوليكيّة التاريخيّة (الغريغوريّة والسوربون ولوڤان وأكسفورد وكمبريدج، وپراغ وميونيخ وإيرفورت وبوداپيست والجامعة الكاثوليكيّة في أميركا...)، والإنجيليّة والعلمانيّة من أعمال علميّة كبيرة لجهة طبع المصادر الفلسفيّة واللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة، ودراسة التراثات اللغويّة والحضاريّة والأركيولوجيّة والثقافيّة العائدة إليها[٥٨].

لقد تمكّنت الرهبانيّات، من خِلال مدارسها وأديارها ومراكز نشاطاتها الرسوليّة، من تكوين محاور تربويّة وإنمائيّة وخِدَميّة فعليّة ساهمت بشكل فعليّ في إيجاد المتّكآت الفعليّة لسياسات إنمائيّة لم تنجح الحكومات الديكتاتوريّة العربيّة في الاستفادة من تقديماتها ومن مفاعلاتها البشريّة والمؤسّسيّة لجهة تطوير مداخلاتها الإنمائيّة. وعلى الرغم من كلّ ذلك، فقد أدّت هذه المؤسّسات دورًا أساسيًّا في أعمال التحديث التربويّ (المدرسيّ والجامعيّ والمهنيّ) على الرغم من الاستهدافات التي طاولتها، وأدّت إمّا إلى محاولة تأميمها زمن جمال عبد الناصر في مصر[٥٩] أو إلى إقفالها كما جرى مع جامعة الحكمة التابعة للآباء اليسوعيّين في العام ١٩٦٨، وإلى إقصاء اليسوعيّين من العراق. إنّ العمل التربويّ للرهبانيّات الغربيّة قد أدّى دورًا أساسيًّا في مجالات التحديث العلميّ والتربويّ ودفع التمكين الاجتماعيّ والمهنيّ في الأوساط المسيحيّة على وجه الإجمال وفي أوساط إسلاميّة متنوّعة، حيث نُظِر إليها في البدايات بشكل محاذر لجهة التبيّن من أهدافها الدينيّة والسياسيّة[٦٠]، أو لتأثيرها على مستوى إيجاد نخب مهنيّة ومناخات فكريّة ليبراليّة تخشاها الديكتاتوريّات السائدة من بعثيّة وعسكريّة، وترى فيها مرتكزات لسياسات مضادّة تسائل استمراريّتها في السلطة. أمّا الاستثناء الوحيد الذي نأى على سياسة التأميم فكان لبنان حيث أدّت الجامعة اليسوعيّة بالتوازي مع الجامعة الأميركيّة دور الحاضنة لنشأة التعليم العالي ونهضته، وفي عمليّة التحديث التربويّ والمهنيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، وذلك على مستويات التدريب

والبحث والتخطيط والاستشارة وتقسيم العمل بكلّ مندرجاته، وترفيد الإدارات العامّة بالكفايات والإتيكيّات المهنيّة العالية. أمّا النشاط الذي يتوازى في محوريّته مع الرؤية الإستراتيجيّة لسياسة النهضة التي وضعها اليسوعيّون والدومينيكيّون والآباء البيض فهو عمل التنشئة الفلسفيّة واللاهوتيّة التي عملوا على تطويرها في كل من لبنان والعراق ومصر والأراضي الفلسطينيّة وإسرائيل، وما نتج منها من نقلات نوعيّة على مستوى تدريب الإكليرس المحلّيّ ورفع مستوى العمل الخِدَميّ في الكنائس، وتكوين المرجعيّات المكتبيّة والبحثيّة الملازمة لها التي اكتسب بعضها دورًا عالميًّا في أوساط البحث العلميّ كالمعهد البيبليّ في أورشليم ومكتبة الدراسات الإسلاميّة في القاهرة (الدومينيكيّون) والمكتبة الشرقيّة في بيروت (اليسوعيّون)[٦١].

إنّ الاستعراض السريع الذي أجريته حول طبيعة التواصلات بين الكنيسة الغربيّة من خلال رهبانيّاتها هو للدلالة على أهمّيّة السياق التثاقفيّ[٦٢]، وتأثيره الحاسم في إخراج الكنائس من معازلها التاريخيّة، وإيجاد المرتكزات البنيويّة للتبدّلات التي ساعدت في مجال استعادة فاعليّتها المؤسّسيّة والتاريخيّة. إنّ أهمّ ما أودّ أن أظهره هو طبيعة مداخلتها الخِدَميّة المنطلقة من روحانيّاتها المخصِّصة وتراثها اللاهوتيّ والرسوليّ، وتنوّع نشاطاتها الخِدَميّة؛ وتبديد المفاهيم الخاطئة حول أهدافها وما نسب إليها انطلاقًا من الإيديولوجية المؤامرتيّة السائدة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة؛ ومن الفهم الخاطئ لطبيعة إسهاماتها في بعض الأوساط الكنسيّة المحلّيّة التي بقيت أسيرة رؤى إيديولوجيّة دفاعيّة تعكس انفصاماتها الذهنيّة وفهمها الخاطئ لواقعها التاريخيّ وتصوّرها لمستقبلها. إنّ للكنائس الغربيّة من خلال مداخلاتها المتنوّعة دورًا أساسيًّا في مجال الدفع بأفق تاريخيّ جديد وما يلازمه من عمليّات إصلاحيّة تطال البنيات المعرفيّة والإستراتيجيّة الخاصّة بالكنائس والمجتمعات المسيحيّة المرادفة على حدّ سواء.

الكنائس الشرقيّة أو الإرث اليهوديّ والنزاع العربيّ - الإسرائيليّ

إنّ مشكلة العلاقة باليهوديّة دينًا لا تزال تصطدم داخل الكنائس الشرقيّة بإرث قديم من العداء لليهوديّة (Antijudaisme)، انطلاقًا من اعتبارات لاهوتيّة تعود إلى مدلولات لاهوت الصلب. إنّ هذا العداء ذا الجذور اللاهوتيّة قد أُدغِم بالاشكاليّة الأقلّويّة وما ينشأ عنها من انفصامات ذهنيّة وسلوكيّة نافية للمعطى الإنجيليّ الناظم

وبإشكاليّة نشوء دولة إسرائيل، الأمر الذي أنشأ خلطًا في المقاربات والمفاهيم(٦٣)، فتداخل اللاهوتيّ بالسياسيّ على نحوٍ أعطى العداوة مدلولات جديدة تمتزج فيها الاعتبارات على نحوٍ اعتباطيّ. لا بدّ للمقاربة التحليليّة من تمييز المستويات وفهم آليّات التداخل وحوافزها ومصادرها الإيديولوجيّة والسياسيّة. إنّ الرؤية «الماركيونيّة» التي تقيم فصلًا بين ما تسمّيه التقاليد البيبليّة المسيحيّة العهدين القديم والجديد، هي إحدى المرتكزات التي تستند إليها الايديولوجيات التمييزيّة بشقّيها الكنسيّ والسياسيّ. يضاف إلى ذلك موقف المبالغة في العداء تارةً لليهوديّة وطورًا للصهيونيّة، وما يستدعيه من خلط للمفاهيم والمستويات، كموقف أقلّويّ مخصّص، وكتعبير عن الأزمة التعريفيّة (Crise identitaire) وما تستدعيه من تصوّرات نزاعيّة تستوي على قاعدة الأنا (المسيحيّ الشرقيّ) والآخر (اليهوديّ - الصهيونيّ) تُبنى عليها مرتكزات الدفاعات النفسيّة التي لا تستقيم إلّا في حال إعلان العداوة لليهود والإسرائيليّين إرضاءً للمسلمين. إنّ المراجعة النقديّة لهذه المواقف تُنبئ عن دونيّة نفسيّة وذهنيّة، أكثر من تعبيرها عن رؤية موضوعيّة ونقديّة للإشكالات الخاصّة بالنزاع العربيّ - الإسرائيليّ أو عن موقف إتيكيّ متماسك. يتطلّب تجاوز الإقفالات النفسيّة والمعرفيّة في هذا المجال التمييز بين الاعتبارات اللاهوتيّة والسياسيّة ومقاربة موضوع علاقة المسيحيّة باليهوديّة كمعطًى لاهوتيّ، وأن تستعيد بالتالي المعرفة اللاهوتيّة بمندرجاتها الكتابيّة والعقائديّة دورها في صياغة الوعي اللاهوتيّ وسلّم القِيَم على المستوى السلوكيّ، وهذا ما أكّدته الوثائق المجمعيّة للسينودس من أجل لبنان (١٩٩٦) وسينودس الشرق الأوسط (٢٠١٠).

أمّا مقاربة النزاع العربيّ - الإسرائيليّ، فيجب أن تنطلق من المعرفة النقديّة والموضوعيّة بأبعاده الإيديولوجيّة والجيوبولتيكيّة والسياسيّة. . .، ومقاربة تسويته على مرتكزات عقلانيّة وإتيكيّة تقوم على أساس الاعتراف المتبادل والحلّ العادل لجهة الدولة الفلسطينيّة المكتملة المواصفات، والاعتراف بشرعيّة دولة إسرائيل، واحترام حقوق الإنسان عند الجانبَيْن، واعتمادها إطارًا ناظمًا لآليّات التسوية على اختلاف أوجهها. تكمن أهمّيّة بعض المواقف السياسيّة السائدة في الأوساط المسيحيّة اللبنانيّة والفلسطينيّة والأردنيّة والإسلاميّة الليبراليّة في هذا المجال، في مقاربتها الموضوع كإشكاليّة سياسيّة وضعيّة وخارجًا عن إسقاطات الرؤى السياسيّة - الدينيّة المتشابكة. إنّ المقاربة التفكيكيّة للمندرجات النزاعيّة هي خطوة معرفيّة وإستراتيجيّة أساسيّة في

مجال التمهيد لمقاربة عقلانيّة وديموقراطيّة وإتيكيّة لمسألة حلّ هذا النزاع، وفي مجال تبديد جذوره الدينيّة ومُسَاءلة صدقيّة الرؤى والفرقاء الذين يستعملون العامل الدينيّ في الأوساط الإسرائيليّة والفلسطينيّة والعربيّة كمتغيّر ناظم لديناميكيّة نزاعيّة مفتوحة لا أفق لها. لقد آن الأوان أن ترتقي المواقف حيال هذا النزاع في الأوساط المسيحيّة إلى مستوى المقاربة الديموقراطيّة والإنجيليّة، وما تفترضه من احترام متبادل بين المتنازعين وحلول عقلانيّة وعادلة لمجمل المسائل، ومن إرساء لديناميكيّات المصالحة القائمة على الغفران وأفعال العدالة وترميم جسور التواصل الإنسانيّ بكلّ أبعادها. وهذا ما أكّدته وثائق مجمعيّة متتالية بدءًا من بيان مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك في الشرق الأوسط (١٩٩٢) ووثيقة السينودس من أجل لبنان (١٩٩٦)، وصولًا إلى وثيقة «سينودس الشرق الأوسط» (٢٠١٠). وهذا ما بلورته مواقف الكرسيّ الرسوليّ وزيارات البابوات (بولس السادس، يوحنّا بولس الثاني، بنديكتُس السادس عشر وفرنسيس)، لجهة الدور المعنويّ والتوسّطيّ الكبير الذي يمكن أن تؤدّيه الكنيسة الكاثوليكيّة في مجال الحَول دون تركّز الإقفالات النزاعيّة، وتكسير جسور التواصل والانغلاق على أيّ مقاربة إِتيكيّة قائمة على تفعيل مبادئ العدالة الترميميّة والانتقاليّة وآليّاتها. لقد وعى الفلسطينيّون المعتدلون أهمّيّة الانفتاح الدينيّ في مجال احتواء مناخات العداء الدينيّ الذي تدفع به التيّارات الفلسطينيّة الجهاديّة على تنوّع مصادرها وأوصيائها من سياسات النفوذ الإقليميّة والتيّارات الإسلامويّة المتطرّفة. كما وعى الاسرائيليّون المعتدلون تمامًا، في هذه المرحلة حيث التصلّب بأشكاله السياسيّة والدينيّة يطغى على المشهد السياسيّ في بلادهم، أنّ التوسّط الأخلاقيّ والعمليّ للكرسيّ الرسوليّ، أساسيّ من أجل إِعطاء فرص التسوية السياسيّة العادلة البُعد الإنسانيّ والإتيكيّ الذي تحتاج إليه، وحولًا دون إِطباق المفكّرات المتطرّفة عندهم وعند الفلسطينيّين على مفكّرة النزاع السياسيّة.

إِنّ دعوة الكنيسة وعملها كما أكّدهما البابا فرنسيس في زيارته هو الدفع بآفاق تسوّويّة بنّاءة قائمة على مفاهيم الكرامة الإنسانيّة المشتركة، واحترام الحقوق الإنسانيّة والوطنيّة، والتواصل القائم على الاحترام المتبادل والوقوف المُحِبّ عند قِيم ورموز وآمال ومخاوف أفرقاء النزاع، كأفضل سبيل لصياغة مسار سياسيّ يقود إلى إِنهاء النزاع المديد هذا على أساس المصالحة القائمة على أفعال العدالة والغفران المتبادل. وهذا أمر ليس بسهل في منطقة متفجّرة حيث لا حيّز للمقاربات العقلانيّة والإتيكيّة للنزاعات.

العلاقات المؤسّسيّة بين الكنائس

إنّ أبرز مفارقة تعيشها الكنائس الشرقيّة ومجتمعاتها الرديفة هي حالة سباق بين الهجرة حلًّا نهائيًّا لمعاناة وجوديّة لا أفق لها وديناميكيّات تجدّديّة تُعيد إليها الفاعليّة التاريخيّة وما تتطلّبه من مبادرات على مختلف الأصعدة. الكنائس تعيش في خضمّ هذا السياق وتسعى للتعاطي مع إملاءاته على المستويَيْن. ما سوف أتناوله أوّلًا هو نشوء وعي كنسيّ جديد خرج عن ثقل التركات التاريخيّة والمؤسّسيّة باتّجاه رؤية مسيحيّة جامعة وعابرة للكنائس، باتت تشكّل في نظري موقعًا لاهوتيًّا بامتياز يصلح أن تبنى عليه رؤية لاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وخِدَميّة مسكونيّة. إن مبعث هذا الوعي يندرج على تقاطع المعاناة التاريخيّة المديدة والآفاق الليبراليّة والنقديّة والديموقراطيّة التي أتت بها الحداثة؛ وبالتالي انوجدت الكنائس أمام تحدٍّ أساسيّ يقوم إمّا على تبنّي هذا الحدث - المنشئ والبنّاء على فرضيّاته أم الانكفاء باتّجاه الركود التاريخيّ الذي أحيلت إليه منذ زمن بعيد جدًّا. يبدو أنّ الكنائس قد قَبِلَت التحدّي وقامت بنقلات نوعيّة في مجال العلاقات المسكونيّة(٦٤) برزت على مستوى تطوير آليّات التواصل والمشاركة المؤسّسيّة، وبلورة رؤى لاهوتيّة وإتيكيّة مشتركة تطال موضوعات كنسيّة واجتماعيّة وسياسيّة محوريّة.

إنّ أبرز ما يميّز هذه الديناميكيّات المؤسّسيّة الناشئة هو تعدّديّة موضوعاتها وفاعليها ومسارحها العمليّة وقد تبلورت عبر إنشاء المؤتمر الدائم للأساقفة والبطاركة الكاثوليك على المستوى الإقليميّ كمؤسّسة تداوليّة وتقريريّة لمناقشة ومعالجة المسائل الكنسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة المشتركة، تضاف إليها اللقاءات الدوريّة بين الكنائس المسيحيّة الممثَّلة بمختلف تراثاتها؛ دخول الكنيسة الكاثوليكيّة إلى مجلس كنائس الشرق الأوسط (١٩٩٠) على أساس العضويّة الكاملة حيث تشغل فيه حاليًّا الكنيسة المارونيّة منصب الأمانة العامّة؛ إنعقاد لسينودسَيْن كاثوليكيّين إقليميّين في العقدين المنصرمين، وانعقاد لقاءات كنسيّة داخل المدى الكاثوليكيّ وعلى المستوى المسيحيّ المسكونيّ على نحوٍ دوريّ؛ صدور وثائق مجمعيّة وإعلانات جامعة تطال شؤونًا كنسيّة وسيّاسية واجتماعيّة على نحوٍ مستمرّ؛ تطوير العلاقات بين الكنائس على مستوى الحوارات والمؤتمرات اللاهوتيّة والليترجيّة، والأبحاث البيبليّة المشتركة ونشر المصادر التراثيّة على نحوٍ منفرد أو مشترك، والمشاركة في الدراسات البترولوجيّة والليترجيّة، والتنشئة اللاهوتيّة المشتركة والمسكونيّة الطابع، وتبادل الأساتذة

والتحاور المؤسّسيّ في مجالات التنشئة من خلال رابطة معاهد اللاهوت (ATIME)، والأعمال الخِدميّة المشتركة من خلال كاريتاس كفدراليّة جامعة أو على مستوى التعاون الثنائيّ بين الأبرشيّات والمؤسّسات الخدميّة العاملة في مجالات الإعاقات النفسيّة والجسديّة، والانحراف السلوكيّ، والعنف المنزليّ، والعمّال المهاجرين، والمشاريع الإسكانيّة، والتعاونيّات الإنتاجيّة، والإعداد الأُسَريّ... أضِف إلى ذلك التعاون في مجالات التربية من خلال الأمانة العامّة للمدارس الكاثوليكيّة لجهة تنسيق السياسات العامّة والبرامج التدريبيّة في القطاعات الإداريّة والماليّة والتربويّة والنشاطات المدرسيّة المتوازية والتنشئة المستمرّة للجسم التعليميّ... وكلّها نشاطات تتمّ على وتائر مختلفة على مستوى كنائس المنطقة حيث يؤدّي لبنان دورًا رائدًا، وديناميكيّات التواصل تربط كنائس المنطقة ضمن الحدود التي تسمح بها السياسات الدولاتيّة في كلّ من مصر والعراق وسوريا والأردنّ والأراضي الفلسطينيّة وانطلاقًا من إمكانيّاتها البنيويّة. تتطلّب تنمية الديناميكيّات التواصليّة والتعاونيّة بين المؤسّسات الخِدَميّة تفعيلًا للعمل السينودسيّ على المستوى الإقليميّ، والعمل على تطوير حقوق عمل الكنائس الخِدَميّ وحرّيّته وحمايتها. أمّا التعاون بين الجامعات الكنسيّة التي عرفت انطلاقة واسعة في العقود الثلاثة الماضية في لبنان فلم تُبَلور حتّى الساعة أطرًا فدراليّة مماثلة لما يجري على المستوى المدرسيّ. لقد انتظمت العلاقات حتّى الساعة على قاعدة ثنائيّة واستنسابيّة على المستوى الجامع.

إنّ الديناميكيّة المسكونيّة التي تطبع حياة الكنائس في لبنان على مُفارقة وتائرها قد أصبحت مسارًا ناظمًا للرؤية والسلوك والوعي في الأوساط الكنسيّة والمجتمعيّة على حدٍّ سواء، وهذا ما حدا بي إلى اعتبارها موقعًا لاهوتيًّا مؤسِّسًا ومبدأً تفسيريًّا وآليّة إستراتيجيّة يجب الاعتماد عليها في مجال دفع العمل الكنسيّ المشترك. لا بدّ في هذا المجال من الكلام على دور مجلس كنائس الشرق الأوسط الذي حقّق في العقود الخمس الماضية قفزات نوعية لجهة نجاحه في إيجاد ديناميكيّة تواصليّة بين مختلف كنائس المنطقة انعقدت على محاور ثلاثة: أ - إيجاد إطار تداوليّ وتقريريّ مسكونيّ ابتدأ مع النواة الإنجيليّة - الأرثوذكسيّة في بداية الستّينيّات وامتدّ إلى المجموعة الكاثوليكيّة مع بداية التسعينيّات؛ ب - يبلور مرتكز جغرافيّ انطلق من الشرق الأدنى (١٩٦٢) وتوسّع باتّجاه الشرق الأوسط (١٩٧٤)؛ ج - تركّز مختلف جوانب العمل المسكونيّ: الفكر والحوار اللاهوتيّ؛ التعاون في مجالات التنشئة اللاهوتيّة،

والأعمال الخِدَميّة المشتركة والدراسات البيبليّة؛ التعارف المتبادل بين الكنائس من خلال مشاغل العمل المختلفة والنشاطات الخِدَميّة المشتركة؛ التفكير والتواصل والعمل في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع ومسائل حقوق الإنسان الخاصّة بالمنطقة وشعوبها وبالمجموعات الكنسيّة في كلّ منها؛ والأهمّ من كلّ ذلك تجاوز التركات الماضية باتّجاه الأفق المسكونيّ كأفق ناظم للتفكّر اللاهوتيّ والعمل الخِدَميّ فيها. لقد تراجع عمل المجلس في السنوات الماضية - نتيجة للأزمات الإقليميّة الحادّة والمشاكل التدبيريّة المتنوّعة - باتّجاه انطواءات مؤسّسيّة ومن دون النيل من المناخات المسكونيّة التي بقيت حيّة ومتحفّزة، وهذا ما عاينته شخصيًّا من خلال مشاركتي في بعض أعماله في السنوات الأخيرة. لا بدّ من الانطلاق من حيويّة القناعات المسكونيّة من أجل الدفع بديناميكيّة مؤسّسيّة جديدة باتت تستحثّها الأوضاع الناشئة عن التحوّلات السياسيّة المفصليّة التي تعيشها المنطقة والتي تطرح على الكنائس تحدّيات تطال حيثيّاتها الوجوديّة، وإمكانيّاتها المؤسّسيّة، ومندرجات الحوار ما بين الأديان وتسوية النزاعات على تنوّع محاورها وموضوعاتها، وموضوعات الحوار الراهن مع الإسلام وسبل المصالحة والتسويات السياسيّة وعلاقتها بحقوق الإنسان كمعايير ناظمة ومسائل إعادة الإعمار والإنماء المتكامل. وهذه الإشكاليّات تستوجب برمّتها مقاربة مسكونيّة جامعة توازي حجم المشاكل الوجوديّة البالغة الحدّة التي تواجهها شعوب المنطقة والكنائس والمسيحيّون فيها (راجع مقال غبريال الهاشم، المرجع ٦٤).

غير أنّ الملاحظة المتفائلة والمحِقّة يجب ألّا تحجب واقع الإقفالات المطبقة على حياة كنائس المنطقة بفعل ما أنتجته الديكتاتوريّات المتعاقبة على تنوّع مصادرها، وما آلت إليه «الثورات العربيّة» مع تبلور الأصوليّات الإسلاميّة المتطرّفة وتصلّب النزاعات الإتنو - دينيّة بين السنّة والشيعة والعلويّين والأكراد واليزيديّين...؛ وتبدّد النظام الدولاتيّ الإقليميّ القائم منذ ما يقارب المئة عام، لحساب مساحات فوضويّة تقضم الاعتبارات السياديّة الناظمة على نحوٍ متدرّج وثابت؛ وسقوط الكنائس المسيحيّة ومجتمعاتها المرادفة في «دائرة اللاحقوق» وما تؤول إليه من استباحة للأمن الوجوديّ والكيان المعنويّ والقانونيّ وما يفترضه من احترام لكرامتها وكرامة المسيحيّ شخصًا بشريًّا، وتوافر الحدّ المطلوب من الشروط السياسيّة والمؤسّساتيّة من أجل الخوض في حوار متكافئ حول مجريات الأمور العامّة وتردّداتها على حياة الكنائس

والمسيحيّين كأفراد على حدٍّ سواء. إن انتفاء مفهوم النّديّة الأخلاقيّة من الثقافة السياسيّة القائمة قد أُدْغِمَ اليوم بسقوط أيٍّ شكل من أشكال المحرّمات الأخلاقيّة وما أدّى إليه من استباحات تلفّ حياة هذه المجتمعات حيث يشكّل المسيحيّون الحلقة الأضعف داخل إطار إجتماعيّ وسياسيّ ودينيّ قائم على «إيتوس» علاقات النفوذ مبدأً ناظمًا للعلاقات البشريّة.

يبدو أنّ ديناميكيّة الانهيارات السياسيّة آخذة بالتمركز داخل المدى الجيوپوليتكيّ الإقليميّ، وبالتالي لن تستثني لبنان من مفاعيلها التآكليّة. وهذا ما يعرّض كلّ هذه الإستراتيجيّات التمكينيّة وما دفعت به من آفاق ديموقراطيّة وتحوّليّة على مستوى الكنائس والجماعات المسيحيّة وعلى مستوى مساهماتها المحتملة، لجهة الخيارات الديموقراطيّة والمفكّرات الاصلاحيّة داخل المدى السياسيّ والمجتمعيّ العربيّ. إنّ الحيويّة الإنسانيّة والسياسيّة والمجتمعيّة التي أوجدها لبنان مكّنته، بعد انقضاء الحرب المديدة التي أكلت عافيته على مدى خمسة عشر عامًا، من إطلاق ديناميكيّة إصلاحيّة في كلّ الاتّجاهات مصدرها مجتمعه المدنيّ، وعلى الرغم من العوائق السياسيّة والبنيويّة التي واجهتها من قِبَل سلطة سياسيّة حكمتها تقاطعات بين سياسات النفوذ الإقليميّة، السوريّة والسعوديّة والإيرانيّة والقطريّة، وحلفاؤها في الأوساط السياسيّة السنّيّة والشيعيّة والدرزيّة، ومن اصطنعوهم في الأوساط السياسيّة المسيحيّة. إنّ الديناميكيّة الكنسيّة كانت إحدى مرتكزات الحيويّة المَدَنيّة هذه بكلّ تجلّياتها التربويّة والاجتماعيّة والفنّيّة والمهنيّة والسياسيّة...

إنّ مجرد سرد موضوعات العمل الكنسيّ المشترك وتنوّع مسارحه، هو تأكيد للدور المحوريّ الذي يؤدّيه لبنان على مستوى تفعيل العلاقات بين الكنائس الشرقيّة وتطوير مؤسّساتها التشاركيّة وموضوعات عملها المشترك وتحفيز الإلهامات الإصلاحيّة والدفع بنماذج ومفكّرات جديدة في داخلها. لكن يبقى دون ذلك غياب السلم والأفق الديموقراطيّ الذي بدونه لا يستقيم عمران أيًّا كانت موضوعاته. إنّ تعمّم ديناميكيّات العنف الإقليميّ سوف يُعيد مجتمعات هذه المنطقة إلى هموم بقائيّة، والمسيحيّون ليسوا باستثناء. فالحياة في مناخات الحرب المفتوحة تصبح «سيّئة وهمجيّة» ولا تُفسِح مجالًا «لفنّ أو بناء»[٦٥] كما يقول توماس هوبس.

إنّ الديناميكيّة المجمعيّة وغير المؤسّسيّة الدوريّة التي تقوم بين كنائس لبنان

والمنطقة لمعالجة المسائل اللاهوتيّة والخِدَميّة، تمثّل مجتمعة نقلات نوعيّة من أجل التمهيد للعبور إلى المرحلة الديموقراطيّة التي تحتاج إليها المنطقة والكنائس على حدٍّ سواء. بالتالي، إنّ أولى المهمّات التي تعني الكنائس في المرحلة الخطيرة هذه، هي الأزمات الوجوديّة والسياسيّة التي تعصف بالمنطقة ودولها. نحن في وقت تطرح فيه استمراريّة النظام الدولاتيّ القائم وإمكانيّة حماية المدّ الديموقراطيّ الذي دفعت به «الثورات العربيّة». إنّ تبنّي الكنائس والمجتمعات المسيحيّة الإقليميّة للخيارات الديموقراطيّة هو منطلقها من أجل التعاطي مع أزمة النظام الإقليميّ واستهداف الأفق الديموقراطيّ من قِبَل الإمبرياليّة الإسلاميّة بتصريفاتها السعوديّة والإيرانيّة، والديكتاتوريّات المتهاوية والناشئة، وسيناريوات الفوضى المعمّمة التي تقودها حركات الإرهاب الإسلاميّة. إنّ مستقبل المداخلة الكنسيّة الحرّة والخيارات الإصلاحيّة داخل مداها، يرتبط بمستقبل الخيارات الديموقراطيّة في المنطقة.

الكنائس ومسألة الهجرة والشتات

إنّ الرؤية الواقعيّة لمستقبل الكنائس الشرقيّة والحضور المسيحيّ في المنطقة العربيّة والشرق أوسطيّة قد ارتبطت منذ زمن بعيد بحركة الهجرة باتّجاه دول الغرب الديموقراطيّ بدءًا بالولايات المتّحدة الأميركيّة وكندا وأوستراليا ونيوزيلندا ودول الاتّحاد الأوروبّيّ حديثًا: الدول السكندناڤيّة، ألمانيا، هولندا، فرنسا وإنجلترا... والدول اللاتينيّة الأميركيّة؛ لكنّ ما نشهده اليوم هو حركة هجرة جماعيّة وسريعة الوتيرة تحفّزها الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تعيشها مجتمعات المنطقة، والمسيحيّون بذلك ليسوا استثناء عمّا يجري لأقرانهم المسلمين. غير أنّ الفارق الأساسيّ في هذا المجال هو أنّ حركة الهجرة المنهجيّة التي تطال المسيحيّين قد أدّت إلى إفراغ سريع الوتيرة وفي وقت قياسيّ ينحو باتّجاه الانطفاء التدرّجيّ لبعض كنائس المنطقة (العراق) أو لحالة نزف ثابتة كما هو الحال في لبنان وسوريا ومصر. هذا يعني أنّ الهجرة ومسألة الشتات قد أصبحت جزءًا من الوضعيّة الوجوديّة للكنائس الشرقيّة، وهذا ما سعت إلى التعاطي معه في مراحل متعدّدة وانطلاقًا من إملاءات ظرفيّة متبدّلة حكمتها الاعتبارات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والأمنيّة والنفسيّة والسياسيّة لجماعات بشريّة علّمتها المعاناة التاريخيّة استدخال الخوف وما يقود إليه من تطوير لإستراتيجيّات بقائيّة وبنيات نفسيّة قائمة على التوجّس، والانتهازيّة، والتعيّش، والانطواء على

المصالح الخاصّة، والهروب النفسيّ والفعليّ من مواجهة الواقع، وانتفاء مفهوم الخير العامّ أو المشروع الجماعيّ، والدونيّة الذهنيّة والنفسيّة، وكره الذات والتماثل مع مصادر النفوذ ومواقعه، شخصيّةً كانت أم مؤسّسيّة.

إذن نحن أمام معطًى ليس بجديد، ولكنّ فرادته الحاليّة تكمن في وتيرته ومؤدّياته الحاسمة على مستوى استمراريّة الوجود المسيحيّ الإقليميّ وما سوف تستحثّه من رؤى وإستراتيجيّات سواء في الداخل أم على مستوى تركيز المداخلات في مجتمعات الشتات. السؤال الأوّل المطروح يتعلّق بمستقبل كنائس الشتات، وأستعمل مفهوم الشتات لأنّ الهجرة غير مؤقّتة والأجيال التي ولدت في المهاجر لم يعد يربطها ببلدان المنشأ إلّا بعض الاعتبارات العاطفيّة والميتولوجيات الجماعيّة والروابط العائليّة والهويّة الكنسيّة على تنوّع مندرجاتها. ما هو مستقبل كنائس الشتات لجهة هويّاتها المخصِّصة وطبيعة مداخلتها الخدميّة؟ لقد سعت الكنائس، على اختلاف توزّعاتها، إلى إعادة تكوين بنياتها الكنسيّة في بلدان المهجر، والإبقاء على الروابط بكنائس المنشأ. فالكنائس الكاثوليكيّة، بحكم الشراكة مع كرسيّ روما، قد بنت إكليسيولوجياتها على أساس الرباط المزدوج الذي يجعل الكنيسة ترتبط بسينودسات بلدان الهجرة والمنشأ من الناحية المبدئيّة، ولكنّ الواقع لم ينتظم ضمن هذه المعادلات المبدئيّة، نظرًا إلى محاولة المسؤولين الكنسيّين التصرّف بالهوامش العلائقيّة التي تتيحها التخوم المتباعدة، من أجل الاستقلال بمبادراتهم وأعمالهم عن المرجعيّتين لاعتبارات نفوذ شخصيّة وانتهازيّة تحفّزها المسافات النفسيّة والجغرافيّة. لكنّ هذا الأمر قد تبدّل باتّجاه التداخل والتماسك على المستويَيْن، مع تسلّم جيل جديد من الأساقفة والكهنة الذين بحكم تنشئتهم اللاهوتيّة وولادتهم في بلدان المهجر ومناقبيّاتهم الفرديّة، كانوا أشدّ حرصًا على توضيح روابطهم الإكليسيولوجيّة وتركيزها.

أمّا على مستوى الكنائس الأرثوذكسيّة والأشّوريّة والسريانيّة الأرثوذكسيّة والأرمنيّة فقد تمتّعت بحكم «أوتاركيتها» الكنسيّة باستقلاليّة متفاوتة في درجاتها عن كنائس المنشأ، تراوحت بين الاستقلال التنظيميّ التامّ المعلن وغير المُعلن، والعلاقات الانتظاميّة المتنوّعة الأشكال والوتائر والتماسك.

لقد تواجهت هذه الكنائس بمشكلات التثاقف اللاهوتيّ والإكليسيولوجيّ والسياسيّ والاجتماعيّ، وبمشاكل التأقلم مع مجتمعات الهجرة، فاعتمدت

إستراتيجيّات تداخليّة متنوّعة المستويات تلبيةً لتبدّل المعطيات. لقد حاولت هذه الكنائس من خلال مساراتها التثاقفيّة التي مضى على عدد كبير منها أكثر من مائة عام، تطوير وعي لاهوتيّ يقع على خطّ التواصل بين التقليد الكنسيّ الآتي من عمق تراثاتها والتراثات اللاهوتيّة الغربيّة بمتغيّراتها الكاثوليكيّة والپروتستانتيّة، وعلى نحوٍ تجاوزيّ أسقط الحقبة الإسلاميّة من تاريخ هذه الكنائس، وذلك عبر تفعيل العمل البحثيّ حول هذه التراثات أم عبر تكوين وعي لاهوتيّ جديد تثاقفيّ وتأليفيّ في الآن الواحد. لقد حاولت هذه الكنائس، بأشكال شتّى، أن تبني تواصلها مع كنائس المنشأ على مستوى تفعيل أعمال تشاركيّة على مستوى تطوير العمل الخِدَميّ فيها على المستويات التربويّة والاجتماعيّة والدعم السياسيّ والمادّيّ، من أجل ترفيد قدراتها في مختلف مجالات المداخلة وحماية حقوقها وأمنها، خاصّةً في الأحوال التي تعاني فيها الكنائس من سياسات ووقائع تهدّد أمنها الوجوديّ واستقلالها المعنويّ والأدائيّ وحقوقها المؤسّسيّة وحقوق أعضائها.

يرتبط مستقبل الكنائس المهاجرة هذه بقدرتها على قيادة سياقات تثاقفيّة خلّاقة تضعها على خطّ الانخراط الفعليّ في حياة مجتمعاتها، وهذا هو حظّها الوحيد للبقاء في حال تواصل مع الأجيال الجديدة المولودة في المهاجر والتفاعل مع حياة هذه البلدان الكنسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة؛ وإلّا فإنّ الإبقاء على ذواتها كمعازل حافظة لذاكرة ميتة ولتراث مبتور من أيّ تقليد حيّ، سوف يؤدّي إلى زوالها أو إلى تقلّصها وتماسّها مع حدود المِعزَل الهامشيّ؛ وعلى إعادة الارتباط بكنائس المنشأ من خلال عمل خلّاق وفعّال في مجال إحياء التقليد اللاهوتيّ على أسس المراجعة النقديّة للتراث وربطه برؤية لاهوتيّة متجدّدة ومتماسكة في مراجعها وتطلّعاتها، وفي مجال تفعيل إمكانيّات هذه الكنائس لحماية حيثيّاتها الوجوديّة وحقوقها وحرّيّاتها وقدراتها الخِدَميّة، من خلال عمل سياسيّ ودفاعيّ (Advocacy)، في مجال حقوق الإنسان والديموقراطيّة والعمل الانمائيّ الذي يهدف إلى تركيز الإستراتيجيّات التمكينيّة فيها. إنّ غياب الرؤى اللاهوتيّة والسوسيولوجيّة والخِدميّة الخلّاقة سوف يجعل هذه الكنائس متاحف باهتة لذاكرة ميتة أو مقطّعة الأوصال، وهذا ما سوف يُمعِن في إرساء ديناميكيّات التهميش التي خرجت منها وعليها. هذا يعني بالتالي أنّ الانتقال إلى حيّز حضاريّ وإنسانيّ وكنسيّ وسياسيّ واجتماعيّ جديد لم يكن بفرصة من أجل وضع هذه الكنائس على خطّ النهوض الذي يعود بالنفع عليها سواء في بلدان الهجرة أم المنشأ،

بل إحدى طُرُق الزوال عن خارطة الفاعليّة الكنسيّة. تقع إمكانيّة النهوض على خطّ التقاطع بين الترسُّخ في التقليد اللاهوتيّ بصفته مُعطًى وجوديًّا كنسيًّا له خصائصه ورؤيته للمعطى الإنجيليّ ومساهماته التاريخيّة، ومن خلال قراءات نقديّة وتفكيكيّة وتفسيريّة للروايات المؤسّسيّة متوازية مع مشروع لاهوتيّ وخِدَميّ منخرط في الإشكالات الوجوديّة الخاصّة بالمجتمعات الجديدة. هذا يعني بالتالي أنّ التموضع الخلّاق على خطّ التقاطعات الإكليسيولوجيّة التراثيّة والجديدة يفترض عملًا لاهوتيًّا كبيرًا لجهة إيجاد مساهمة مخصّصة وفاعلة تنبني على أساس صياغة ديناميكيّات خِدَميّة على مستوى القطبيّة الناظمة للمداخلة الكنسيّة. نحن أمام علاقة وجوديّة بين عوالم تتقاطع في مسارات تاريخيّة فعليّة وتتطلّب خيارات متماسكة وفاعلة على مستوى الأداء الكنسيّ والوعي الملازم له ووضع حدّ للمخارجات والانفصامات الذهنيّة والنفسيّة والسلوكيّة.

لا بدّ أيضًا من ملاحظة أساسيّة حول انخراط الكنائس الآتية هذه من واقع تهميشيّ مدمّر للتوازنات الكيانيّة والمعنويّة والسلوكيّة من الخوض بعمليّة تثاقف تطال البنيات الذهنيّة والسلوكيّة الخاصّة بمجتمعات قائمة على الليبراليّة بمدلولاتها الفكريّة والحياتيّة القائمة على استقلاليّة المعرفيّة والمعنويّة والأدائيّة، والمقاربة النقديّة لكلّ الموضوعات خارجًا عن منطق التحريم والتقديس وفرض المحظورات المعرفيّة والسلوكيّة، والقِيَم السياسيّة الديموقراطيّة وما تستدعيه من ثقافة حواريّة ناظمة للعلاقات السياسيّة والبنيات المؤسّسيّة. إنّ دخول هذه الكنائس في صلب الديناميكيّات الذهنيّة والمؤسّسيّة للمجتمعات الجديدة يتطلّب مسارًا إصلاحيًّا يطال البنى المعرفيّة والسلوكيّة كمسارٍ ملزم، إذا ما أرادت أن تبلغ الرشد المطلوب، وإلّا فسوف تبقى أسيرة لانفصاماتها التاريخيّة وللإقفالات الذهنيّة والأدائيّة التي فرضتها المعازل على مَدَيات ألفيّة. إنّ العبور إلى التاريخ الجديد وإلى الفاعليّة التاريخيّة يقتضي قطيعة معرفيّة وسلوكيّة مع أثقال الماضي التاريخيّ، وبالتالي فعلى القيادات الكنسيّة أن تنجح في مسعاها الأساسيّ الذي يقضي بإقناع الأجيال الجديدة بأنّ انخراطها التراثيّ هو جزء من هويّتها وتاريخها ومشروعها الوجوديّ الحاضر. فعلى الأجيال الجديدة صياغة مساراتها في مجتمعاتها خارجًا عن أثقال الماضي، ولكن مع الوعي التامّ أنّها تندرج ضمن تواصليّة تاريخيّة تركّز استقلالها المعنويّ والأدائيّ من أجل مساهمة خلّاقة وحرّة في مجتمعات حرّة. إنّ تجربة «المجتمع المنفتح» هي فرصة

وتحدٍّ من أجل استعادة الحرّيّة الوجوديّة والتصرّف على أساسها، وهذا هو التحدّي الأساس المطروح على مستقبل هذه الكنائس. هذا يعني فعليًّا أنّ الكنائس مدعوّة إلى إنهاء مرحلة كنائس الهجرة والشتات، والتصرّف ككنائس شرقيّة التقليد في مجتمعاتها الجديدة، وكشريك في المسارات الفعليّة وما يتطلّبه ذلك من انخراط في الحياة المجمعيّة والمسكونيّة والخِدَميّة التي تجمعها مع الكنائس ذات التقليد الغربيّ. كما عليها أنّ تعي أن التقاليد الكنسيّة بمعنى الكلمة اللاهوتيّ ما هي إلّا تعبيرات تاريخيّة عن عمل الروح القدس والفعل التاريخيّ في هذه الكنائس، وأنّ ما هي مدعوّة إليه اليوم هو تعبيرات لاهوتيّة جديدة عن مداخلات إنجيليّة جديدة في عالم جديد في أفقه وإشكاليّاته وإمكانيّاته وتحدّياته.

الأزمات الكنسيّة الحاضرة

إنّ مقاربة الأزمات المؤسّسيّة التي تعاني منها الكنائس الشرقيّة هو فصل أساسيّ في مجال التبصّر في واقعها الحاضر وفي صياغة الرؤى الإصلاحيّة المطلوبة. تنطلق الملاحظات التي أبديها في مجال الحديث عن الأزمات الكنسيّة من معرفة جدّيّة بشؤون الكنيسة المارونيّة ومتابعتها بشكل دائم، ولكنّها أيضًا تتضمّن متابعة للشؤون الكنسيّة الشرقيّة وبالتالي ثمّة تقاطعات وفروقات تتبيّن للناظر. إنّ مجمل الملاحظات التي أبديها في مجال الحديث عن الأزمات الكنسيّة الحاضرة تنطلق من واقع التقاطعات، ولكنّها تقوم أيضًا على تحفّظات منهجيّة تمليها الخصوصيّات الإكليسيولوجيّة والاجتماعيّة والسياسيّة العائدة إلى كلٍّ منها. تنبثق المحاور من منظارٍ أنموذجيّ ناظم (Ideal Typus, Max Weber, 1922) وما يمليه من مقاربات تدرّجيّة لواقع الأداء الكنسيّ:

أزمة النظام الإكليرُسيّ

القائم على تقسيم العمل الخِدَميّ في الكنيسة بين الإكليرس والعلمانيّين لجهة تماسكه من الناحيتَيْن اللاهوتيّة والخِدَميّة. إنّ الأيديولوجية الوظيفيّة المغلقة (Auto-Referentialität)[٦٦] التي تحكم الأداء الاكليريكيّ قد خرجت في نطاقات شتّى عن روحيّة الخِدَم الإنجيليّة، وباتت تتحرّك ضمن مقولات واستعدادات ذهنيّة وسلوكيّة لا علاقة لها بها. إنّ تفشّي مناخات التعيّش والانتهازيّة والنزعات الوظيفيّة (Carriérisme) والممارسات الفاسدة واللامسؤولة، وذهنيّة الامتيازات الإكليريكيّة، والتصرّف بالموارد والامكانات الكنسيّة، لا تؤشّر إلى حالة أنوميّة (Anomie, E. Durkheim, 1893) على المستوى الفرديّ أو المؤسّسيّ تعود إلى التحوّلات المجتمعيّة والسياسيّة البنيويّة والسريعة الوتيرة التي نعيشها وحسب، بل إلى طبيعة النظام

الإكليريكيّ الذي بات يتحرّك ضمن فراغات لاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وتدبيريّة واضحة المعالم. تتطلّب إعادة النظر مقاربة جديدة للاهوت الخِدمة على أساس مقولة تعدّديّة الخِدَم الإنجيليّة كمرتكز لإعادة النظر في بنية العمل الكنسيّ. علينا الخروج من البنية الثنائيّة والعاموديّة، إكليرس - علمانيّين، إلى مفهوم تعدّديّة الخِدم الكنسيّة مبدأً ناظمًا لتقسيم العمل الكنسيّ وإلى البنية المجمعيّة كآليّة تدبيريّة. كما يجب إعادة النظر في إدارة الكنيسة لمواردها على أُسُس أتمّ تطابقًا مع القواعد العلميّة والمهنيّة ومع الأصول الديموقراطيّة في التداول والتقرير والمسؤوليّة والشفّافيّة، وأشدّ تماسكًا لجهة ارتباطها بالمشورات الإنجيليّة الناظمة للعمل الكنسيّ. إنّ الطبيعة الإسكاتولوجيّة للعمل الكنسيّ ليست إحدى معالمه، بل هي مِعلمه الناظم والفارق، وبالتالي فالمقاربة اللاهوتيّة لموضوع الخِدم تتصدّر العمليّة الإصلاحيّة. هذا مع العلم أنّ متابعتي الحثيثة لهذه الشؤون تُنبئ عن أعمال إصلاحيّة تنحو بهذا الاتّجاه كما تُظهره أعمال المجمع المارونيّ(٦٧) على تعدّد فصولها.

إنّ العمل المجمعيّ المارونيّ بحدّ ذاته، يشكّل نقلة نوعيّة لجهة البنية التشاركيّة المطلوبة. إنّ توقّف الديناميكيّة التطبيقيّة منذ نهاية الأعمال المجمعيّة، وانتخاب الأسقف بشاره الراعي بطريركًا أنطاكيًّا يُنبئان عن استمراريّة نهج اكليرسيّ وشخصانيّ يخرج تمامًا عن مفهوم الرؤية التشاركيّة المطلوبة؛ تفترض الإكليسيولوجيا التشاركيّة(٦٨) إعادة النظر في المؤسّسة البطريركيّة التاريخيّة على أساس مبدأ المجلس الأسقفيّ (Conférence Episcopale) القائم على مبدأ التداول المؤسّسيّ الذي ينهي مبدأ المهمّات المفتوحة التي لا تنتهي إلّا مع موت المسؤول الكنسيّ؛ إنّ تركيز المجمع المارونيّ على دور البطريركيّة المارونيّة المركزيّ على صوابيّة قراءته للدور المحوريّ الذي أدّته تاريخيًّا، قد أخطأ عندما انطلق من فرضيّة التماهي بين المؤسّسة التاريخيّة وشخص البطريرك، وأصاب في تركيزه على الحياة المجمعيّة وما توجبه من أُطُر تداوليّة وتقريريّة ومن تقسيم للعمل الخِدَميّ بين المعمّدين. كما أنّ الإكليسيولوجيا التشاركيّة تملي تحوّلًا جذريًّا في الوضعيّة العلمانيّة في الكنائس الشرقيّة لجهة محوريّة الثقافة اللاهوتيّة على المستوى الفرديّ وفي العمل الخدميّ داخل الكنيسة، متجاوزين لثنائيّة الكنيسة المدرِّسة والدارسة، باتّجاه مفهوم لاهوتيّ تداخليّ ناظم للمداخلة الخِدَميّة.

تنطلق هذه الملاحظات من التبصّر في الواقع الكنسيّ المارونيّ، ولكنّها تنسحب

على واقع الكنائس الشرقيّة الأخرى (Mutatis mutandis)، ولكن مع تحفّظ واقعيّ حيالها لجهة حماية استقلاليّتها الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة والأدائيّة تجاه المداخلات السياسيّة التي تستهدفها داخل الديكتاتوريّات التي تعيش فيها. هذا يعني أنّه لا مداخلة كنسيّة حرّة إلّا في مجتمعات ودول تحمي الحقوق والحرّيّات، وبالتالي تصبح إشكاليّة الشرعة العميمة لحقوق الإنسان منطلقًا فكريًّا لعمل كنسيّ وعامّ ناظم.

أمّا الكنائس الأرثوذكسيّة فهي بحاجة ماسّة إلى حماية استقلاليّتها الإكليسيولوجيّة تجاه واقع الخروقات الفعليّة التي تتعرّض لها بفعل تواجد أجزاء كبيرة فيها داخل منظومات إيديولوجيّة وبنيات دولاتية قائمة على تطويع استقلاليّة مؤسّسات المجتمع المدنيّ، ومن بينها الكنائس التي تعيش على تقاطع إقفالين: إقفال المِعزَل التاريخيّ وإقفال الديكتاتوريّة البعثيّة ومثيلاتها؛ وانطلاقًا من الرؤية اللاهوتيّة الانفصاميّة والبنيات الإكليسيولوجيّة الأوتاركيّة التي تضعف الكيان المعنويّ والقانونيّ والأدائيّ الخاصّ بالكنائس على نحو يفسح المجال للخروقات، وعدم تماسك التنشئة اللاهوتيّة للإكليرس، وضرورة إيلاء الثقافة اللاهوتيّة دورًا أساسيًّا في إعادة صياغة دور العلمانيّين داخل بنية الكنيسة الخِدَميّة. وهذا ما سعت إليه الحركة الإصلاحيّة التي انطلقت مع حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة وتبلورت مع وصول الأسقفَين جورج خضر وإغناطيوس هزيم إلى مواقع القيادة الكنسيّة. إنّ ما تحتاج إليه أيضًا الإكليسيولوجيا الأرثوذكسيّة هي إعادة الاعتبار لمفهوم الكنيسة الجامعة كمبدأ تفسيريّ (Principe herméneutique) وناظم لاستقلاليّتها الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة والأدائيّة ومبدأ تفاوضيًّا أساسًا في مجال الحوار المسكونيّ من أجل الوحدة الكنسيّة.

أزمة النذورات

إنّ أزمة النذورات[٦٩] (العفّة والطاعة والفقر) قد أصبحت من الموضوعات الأساسيّة المفترض مقاربتها والتعاطي معها على أساس رؤية جديدة للعمل الخِدَميّ في الكنيسة. إنّ المقولات التي تقوم عليها النذورات لا قيمة لها إن لم تندرج ضمن رؤية لاهوتيّة إسكاتولوجيّة وإخلائيّة (Kenosis) تُعطيها بُعدها الروحيّ والأدائيّ والقانونيّ، وإلّا بقيت فارغة ومضلّلة وخارجة عن التماسكات النفسيّة والروحيّة والأدائيّة والوجوديّة التي ينبغي أن توجدها عند كلّ مسيحيّ وليس عند «المكرّسين» وحدهم. إنّ أزمة النذورات كمقولات لاهوتيّة وعلامات إسكاتولوجيّة واستعدادات سلوكيّة ليست

مطروحة ولكنّها مُسَاءلة كموجبات قانونيّة تستدعي إعادة النظر لجهة موضعتها وعلاقتها بطبيعة الخِدَم الكنسيّة، ولجهة الروحانيّة التي يجب أن تُلهِم تطبيقاتها. هل للنذورات مِن قيمة خارجة عن روح الإنجيل؟ هل قيمة النذورات روحيّة أم قانونيّة، وكيفيّة التعاطي مع واقع المُخارجات الروحيّة والمسلكيّة والقانونيّة التي تطبع الانفصامات الناشئة عنها؟ ما هي مدلولاتها على المستويات السلوكيّة وعلاقتها بالبنية الخِدَميّة في الكنيسة؟ علينا أن نميّز في الموجبات التطبيقيّة المخصّصة لكلّ منها وأن نعيد النظر في صيغها العلائقيّة والمؤسّسيّة والقانونيّة. يجب أن تتمّم إعادة النظر فيها كجزء من تجديد الرؤية والأداء الخِدَميّين وعلى خطّ التواصل بين التفكّر اللاهوتيّ والعلوم النفسيّة والاجتماعيّة والفلسفة الأخلاقيّة والسياسيّة المعاصرة والتنشئة الخِدَميّة والمقاربة «الإتيولوجيّة» (السببيّات المنشئة) لمؤشّراتها السلوكيّة والعياديّة.

لا يمكن أن تستقيم المقاربة لأزمة النذورات ما لم نتناول إشكاليّاتها على المستويات الثلاثة: أ - أبعاد الحياة الجنسيّة المعاصرة والديناميكيّات النفسيّة والعلائقيّة والسلوكيّة والمعياريّة الناظمة لها؛ ب - طبيعة العلاقات الإنسانيّة والمؤسّسيّة المعاصرة وعلاقتها «بالإيتوس» الديموقراطيّ ولجهة الديناميكيّات «التشيوئيّة» (Réification) التي تنشأ داخل المَدَيات المؤسّسيّة المعاصرة على تنوّعها؛ ج - فهم طبيعة مجتمعات الوفرة والاستهلاك وما تنشئه من ديناميكيّات نفسيّة وسلوكيّة وتأثيراتها الفارقة والمُفارِقة لجهة العدالة الاجتماعيّة، وحماية الإرث البيئيّ وصياغة الدوافع السلوكيّة؛ د - علاقتها بالطبيعة الإسكاتولوجيّة والإخلائيّة لهذه النذورات وكيفيّة الملاءمة بين إملاءاتها بأبعادها السلوكيّة والروحيّة واليوتوبيّة - النقديّة والديناميكيّات العلائقيّة والتواصليّة، والمؤسّسيّة المعاصرة على مستوى التنشئة الخِدَميّة. إنّ النقاش حول هذه الأزمات قائم منذ زمن بعيد داخل المؤسّسات الكنسيّة الكاثوليكيّة، وعليه أن يبلور مسارات مؤسّسيّة جديدة، تُعيد صياغة دور النذورات على مرتكزات روحيّة ولاهوتيّة متماسكة وأُطُر تربويّة تواصليّة تتجاوز مفهوم الثنائيّة الإكليرسيّة والعلمانيّة، وما ينشأ عنها من سمات نفسيّة واجتماعيّة تتأسّس عليها ذهنيّة الوضعيّة الخاصّة والامتيازات العائدة إليها، وعمل تمييزيّ دقيق لطبيعة المواهب، «لنا مواهب تختلف باختلاف ما أعطينا من النِعمة: فمن له موهبة النبوّة فليتنبّأ وفقًا للإيمان، ومن له موهبة الخِدْمة فليخدم، ومن له التعليم فليعلِّم، ومن له الوعظ فليعظ، ومن أعطى فليُعطِ بنيّة صافية، ومن يرئس فيرئس بهمّة. ومن يرحم فليرحم ببشاشة،

ولتكن المحبّة بلا رياء...» (**رومة ١٢: ٦-٢١**)؛ وخطط تدريبيّة خلّاقة في مجال العمل الخِدميّ على تنوّع موضوعاته ومواقعه والمعنيّين به (مرافقة الشبيبة والمرضى وأوساط الانحراف، الإعاقات الوظيفيّة من نفسيّة وجسديّة، الأوساط الفقيرة، العمر الثالث، العمل الإنمائيّ العامّ، التنشئة الإيمانيّة، الموسيقى الكوراليّة،...). على التنشئة أن تكون على تماسّ مع الواقع لكي تساهم في تنمية النضج النفسيّ والروحيّ الذي يؤسّس لخيارات فرديّة واعية ومشاريع وجوديّة متماسكة. علينا أيضًا تأكيد أهمّيّة التقليد الكنسيّ الشرقيّ القائم على ثنائيّة خدمة العزوبة المكرّسة وخدمة المتزوّجين، وتجاوز ثنائيّتها الناظمة باتّجاه المفهوم التداخليّ للخدمة الكنسيّة على تدرّج موضوعاتها، فهي مواهب وحالات وخيارات حياتيّة ترتبط بها، وعلى المسؤولين عن التنشئة الخِدَميّة التبصّر في تماسكها النفسيّ والروحيّ وأهليّتها للعمل الخِدَميّ. يؤهّل التماسك النفسيّ والروحيّ للدخول في ديناميكيّة إخلاقيّة وأوكاريستيّة قوامها «البرّ الآتي من الإيمان. ففي المسيح يسوع لا قيمة للختان ولا للقلف، وإنّما القيمة للإيمان العامل بالمحبّة» (**غلاطية ٥: ٦**).

ويختم بولس الرسول كلامه بمناشدة قائلًا: «إنّي أناشدكم أيّها الأخوة بحنان الله أن تقرّبوا أشخاصكم ذبيحة حيّة مقدّسة مرضيّة عند الله، فهذه هي عبادتكم الروحيّة... تحوّلوا بتجدّد عقولكم لتتبيّنوا ما هي مشيئة الله، أيْ ما هو صالح وما هو مرضيّ وما هو كامل...» (**رومة ١٢: ١-٢**). تدفعنا هذه الاعتبارات إلى التوسّع في البُعد التداخليّ للخدمة الكنسيّة وفتح ملف دخول النساء في الخدمة الكهنوتيّة، وملفّ عودة الكهنة الذين فصلوا عن الخِدمة بعد عزوفهم عن الحالة العزوبيّة المكرّسة كإطار خِدَميّ، إذا ما أرادوا ذلك، والدخول في ديناميكيّات النقاش اللاهوتيّ الدوليّ حول هذه الموضوعات.

يستوجب تناول موضوع الطاعة نقدًا جذريًّا للمفهوم السلطويّ للعلاقات داخل المؤسّسة الكنسيّة، إن لجهة مخالفته الروح الإنجيليّة بأبعادها الإخِلائيّة والأغابيّة (Agapé) والخِدَميّة، والنهج الديموقراطيّ ومؤسّساته الناظمة وإتيكيّته الحِواريّة. إنّ الطاعة كما نستشفّها من المشورات الإنجيليّة والتقاليد الكنسيّة والرهبانيّة ومن الرؤية اللاهوتيّة «البنماتولوجيّة» (Pneumatologique)، هي حالة الطواعيّة الدائمة لإملاءات الروح القدس، وما يتطلّبه منّا من تمييز في الخيارات الشخصيّة والمؤسّسيّة والعامّة داخل البنية الكنسيّة وخارجها. إنّ التداخل بين الروحانيّة الإنجيليّة بمنابعها البيبليّة

وتطبيقاتها في مختلف التقاليد الكنسيّة والرهبانيّة مُدغمة «بالإيتوس» الديموقراطيّ بمندرجاته الثقافيّة والحواريّة والمؤسّساتيّة، هي الإطار الواجب اعتماده في مجال إعادة صياغة البنيات التدبيريّة داخل المدى الكنسيّ الشرقيّ.

أمّا مسألة الفقر فهي التعبير التأليفيّ للروحانيّات الإخلائيّة والأوكاريستيّة وأخلاقيّات التطويبات وما تتطلّبه من تجرّد وروح خدمة وتماهٍ مع الأمّ وآمال الآخرين؛ ومن عمل مرافقة لهم في تعرّجات مساراتهم الحياتيّة. إنّ مراجعة التدبير الكنسيّ في هذا المجال لا بدّ من أن يستلهم الرؤية الإنجيليّة الناظمة «لأنّ ابن الإنسان ليس له ما يضع عليه رأسه» (**متّى ٨: ٢**)، وروحانية الصحراء عند أنطونيوس الكبير وشربل، وروحانيّة إغناطيوس دي لويولا حيث حدود الدير تحدّدها طبيعة الخدمة، أو بتعبير آخر الدير يقع حيث تقع الخدمة، وروحانيّة فرنسيس الأسّيزيّ التي تعتبر الفقر التعبير الأفضل عن الحالة الرهبانيّة وحيث غرفة الضيوف هي مدخل الدير. إنّ المؤسّسة الكنسيّة لا قِوام لها إلّا بقدر ما تتماهى بشكل تامّ مع عملها الخِدَميّ وما يتطلّبه من مراجعات دائمة لروحانيّته وآليّاته وإتيكيّاته وأداءاته «لان ابن الإنسان ماضٍ» (**متّى ١٤: ٢١**). إنّ حيويّة المناخات الإصلاحيّة في الداخل الكنسيّ المارونيّ والكنسيّ على وجه الإجمال ولو بنسب متفاوتة وعلى مستويات مختلفة بحسب الكنائس، والمناخات الليبراليّة البنّاءة السائدة في أوساط الشبيبة الراغبة في العمل الخِدَميّ، هي مؤشّرات بنّاءة من أجل الخوض في عمل تجديد الخِدَم في ضوء المعطيات والتحدّيات الاجتماعيّة والقيميّة الخاصّة بزمننا الحاضر. لا بدّ للديناميكيّة الإصلاحيّة في الكنيسة من أن تُقرِنَ المناخات البنّاءة هذه بعمل تربويّ ومرافقة روحيّة حثيثة من أجل تنمية الحسّ الإيمانيّ (Sensus Fidei) في كلّ مندرجاته الفكريّة والنفسيّة والسلوكيّة كأفق ناظم لعمل التنشئة الخِدَميّة. فالكنيسة لا تستمدّ حيثيّتها من مداخلاتها المؤسّسيّة المتنوّعة، بل من درجة قربها وأمانتها لعمل يسوع المسيح الخلاصيّ الذي يشكّل محور مداخلتها وموضوعها.

إنّ مسألة النذورات مطروحة في مختلف الكنائس الشرقيّة غير الكاثوليكيّة ولكن من منطلقات إكليسيولوجيّة مختلفة ومن خلال إشكالات مخصّصة، ولكنّها تتطلّب استعادة نقديّة مشابهة لما تحدّثنا عنه في الوسط الكاثوليكيّ، ومن غير المقبول أن تبقى المقاربات داخل هذه الكنائس خارجة عن رؤية الأنسنة اللاهوتيّة (Humanisme théologique) في تناولها الشؤونَ اللاهوتيّة والإتيكيّة التطبيقيّة. أمّا الكنائس الإنجيليّة

فهي بحكم بنيتها الكنسيّة خارجة عن البُعد القانونيّ للنذورات، ولكنّها تبقى مساءلة من قِبَل المقولات اللاهوتيّة والروحانيّات التي تقوم عليها، وهذا ما يستدعي عملًا لاهوتيًّا جدّيًّا في مجال تجديد الخِدَم فيها.

أزمة العمل المؤسّسيّ

إعادة النظر في العمل المؤسّسيّ داخل الكنيسة في ضوء التداخل بين المعطى الإنجيليّ الناظم والتراثات الإكليسيولوجيّة والآليّات الديموقراطيّة وما تفترضه من معايير ثقافيّة وقانونيّة ومؤسّسيّة، ومن تطوير لآليّات المشاركة والتداول والتنفيذ والمراقبة، ومن تطبيق لمبدأ فصل السلطات داخل البنيات المجمعيّة والتدبيريّة للأبرشيّات، ومن إعادة نظر في علاقة الخِدَم الكنسيّة بالسياسات العامّة، على أساس صيانة استقلاليّة المدى الكنسيّ والتواصل مع دوائر الحياة العامّة انطلاقًا من التمايزات البنيويّة والقيميّة الناظمة لكلٍّ منهم. لقد انطلقت الرؤية الكنسيّة الكاثوليكيّة منذ المجمع الفاتيكانيّ الثاني من الطبيعة التعدّديّة للمجتمعات المعاصرة من أجل تحديد موقعها القانونيّ ونوعيّة ومستويات مداخلاتها ومساهماتها في صياغة العقد الديموقراطيّ داخل الدول والمواثيق الدوليّة الناظمة لمفاهيم وتطبيقات الخير العامّ على المستوى العالميّ.

تنطلق مساهمة الكنيسة في الحوار العامّ الهادف إلى تخريج القِيَم السياسيّة المحدِّدة للعقد الديموقراطيّ على المستوى الدولاتيّ من الواقع التعدّديّ الاجتماعيّ والقِيَميّ والمؤسّسيّ، ومن ضرورة انتظامه على أُسُس «الجمهوريّة الإجرائيّة» وما تفترضه من تسويات تداخليّة بين المواطنين على تنوّع تموضعاتهم ورؤاهم وخياراتهم. كما أنّ المداخلة الكنسيّة تتوخّى المساهمة في تطوير نظام الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والبيئيّة والتربويّة والصحّيّة ليست من زاوية المبادئ والإعلانات الناظمة وحسب، بل على مستوى المساهمة في تطوير مفاهيمها وآليّاتها التطبيقيّة ونوعيّة الأداءات المهنيّة العائدة إليها من خلال مداخلاتها الخِدَميّة على تنوّع موضوعاتها. لا تنطبق المنطلقات التي حدّدتها انطلاقًا من التعليم الاجتماعيّ للكنيسة الكاثوليكيّة الجامعة على الواقع الإقليميّ الذي تتحرّك من ضمنه الكنائس الكاثوليكيّة المحلّيّة والكنائس الشرقيّة الأخرى؛ هذا إذا ما استثنينا الواقع اللبنانيّ، حيث تمكّنت التجربة الكنسيّة المارونيّة من إرساء نموذج قائم على استقلاليّة المدى الكنسيّ الذي أدّى دورًا

أساسيًّا في إيجاد وتطوير مفهوم وواقع المجتمع المدنيّ وحماية استقلاليّته على أساس التمايزات البنيويّة والآليّات الحِوَاريّة والمؤسّسيّة التي تتّصف بها البنيات الديموقراطيّة. إنّ الثقافة السياسيّة الميثاقيّة والديموقراطيّة التي تبنّتها التجربة الكنسيّة والسياسيّة المارونيّة، المستندة إلى النماذج الديموقراطيّة التي أتى بها الانتداب الفرنسيّ ورفدتها كلّيّة الحقوق في الجامعة اليسوعيّة بثقافة حقوقيّة وبنماذج فكريّة وأدائيّة، أدّت إلى ترسيخ الخيارات والنخب الديموقراطيّة على المستويين السياسيّ والمؤسّسيّ. لقد أمّن هذا المناخ السياسيّ الحامي للاستقلاليّة الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة والسياسيّة المناخ المؤآتي لبلورة ديناميكيّات كنسيّة دفعت باتّجاه تبلور سياسات تمكينيّة انقلابيّة ساعدت في مجال استعادة الفاعليّة التاريخيّة بكلّ مندرجاتها الفكريّة والأدائيّة، وجعلت النموذج والاطار الوطنيّ اللبنانيّ منطلقًا لحركات كنسيّة إقليميّة تأسّست من خلال ما أمّنه من حرّيّات وشروط عمل بنيويّة.

لم تعرف الكنائس الشرقيّة الأخرى لتجارب مماثلة حتّى ولو أنّ المداخلات التربويّة للرهبانيّات الغربيّة أدّت دورًا أساسيًّا في التحديث العلميّ والمهنيّ في كلّ من سوريا والعراق ومصر، ولكنّ هذه المساهمات بقيت دون مستوى التعبير السياسيّ للأسباب التاريخيّة التي استعرضناها ولفشل الحداثة العربيّة في إدخال المتغيّر الديموقراطيّ والليبراليّ في صلب معادلاتها القيميّة والأدائيّة الناظمة. لقد بقيت المجتمعات العربيّة خارج الدائرة الإيبستميّة للحداثة ولم تنجح في استدخالها على مستوى نظام القِيَم الاجتماعيّة والسياسيّة والعلائقيّة. إنّ واقع الانفصامات البنيويّة التي تعيشها المجتمعات العربيّة ليس بالأمر الطارئ بل هو نتيجة لفشلها بالدخول في سياق تثاقفيّ بنّاء ينقلها من حال التصدّعات المعرفيّة والسلوكيّة إلى مرحلة التماسك الوجوديّ بكلّ مندرجاته المذكورة. لقد عانت الكنائس ومجتمعاتها المرادفة كما سواها من البنيات الاجتماعيّة من واقع هذه الانفصامات التي أضيفت إلى تشلّعات وعيها التاريخيّ، وباتت تعيش على وقع مفارقات شتّى تقع على التخوم بين تراث كنسيّ خارج عن الفاعليّة التاريخيّة، وهويّات جماعيّة وفرديّة متآكلة واستعدادات نفسيّة وسلوكيّة متنافرة قوامها رباط طقسيّ مُخَارج وعاطفيّ مع التراث، ووضعيّة أقلّاتيّة تحتبسها ضمن إقفالات ذهنيّة وأدائيّة، واستدخال لنظام سلوكيّ بقائيّ وانطوائيّ وتبعيّ منافٍ للاستقلال المعنويّ، ورغبة دفينة في الخروج عن هذا الواقع إمّا من طريق الهجرة، أو من خلال تفكيك أوصال هذه العلاقة «التوتميّة» (Relation totémique) مع سواتر الوضعيّة

الاقلّاتيّة بمكوّناتها الكنسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، سبيلًا أوحد من أجل استعادة الاستقلاليّة المعنويّة والرشد النفسيّ على نَسَق «القتل البدئيّ» للأب عند فرويد. وهذا ما يفسّر الكثير من النزعات الإيديولوجيّة والخيارات السياسيّة والكنسيّة التي تعبّر عن كره دفين للذات المحتجزة داخل سواتر حالة قصور كيانيّة مديدة.

ينطلق العمل الإصلاحيّ الواجب انتهاجه من قِبَل الكنائس في مجال صياغة تموضعاتها في الحياة السياسيّة والعامّة، من تبنّي هذه الفرضيّات الإيبستميّة لجهة استعادة الاستقلال المعنويّ والأدائيّ وما يستدعيه على مستويات العمل اللاهوتيّ والأداء الخِدَميّ بديلًا عن ترسّبات الواقع التاريخيّ في مصادره الأقلّاتيّة، والإيتوس السلطويّ على اختلاف مصادره. لم يعد من الممكن التأقلم مع موجبات الوضعيّة الأقلّويّة، ولا مجال للتعايش مع مفارقات مؤسّسيّة ومفاهيم ورموز وممارسات تُخالف روح المشورات الإنجيليّة، والطبيعة السينودسيّة للعمل الكنسيّ، والخيارات الفكريّة والسلوكيّة الليبراليّة والخيارات الديموقراطيّة والمؤسّسيّة الملازمة للحداثة، فالعلاقات بين هذه المتغيّرات أصبحت جدليّة وناظمة. لا بدّ من قطيعة معرفيّة وسلوكيّة تدخلنا في حال تطابق فعليّ بين حركة الواقع والإملاءات الإنجيليّة والإصلاحيّة داخل الحيّز الكنسيّ والخيارات الديموقراطيّة على تنوّع مستوياتها.

إنّ الديناميكيّة المجمعيّة التي استحثّتها التداخلات المتقاربة زمنيًّا بين المراحل الإعداديّة لانعقاد المجمع المارونيّ (١٩٨٨) وتلك العائدة إلى السينودس من أجل لبنان (١٩٩٠) وعلى خطّ الديناميكيّة الاستوائيّة التي قامت بين الاثنين، سواء لجهة إعداد الملفّات أو وضع الآليّات التنفيذيّة، قد أدخلت الكنيسة المارونيّة والكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة في سياق رؤًى ومبادرات تحوّليّة انقلابيّة، سواء لجهة استعادة الفاعليّة التاريخيّة والقدرة على المبادرة، أم على المستوى الإكليسيولوجيّ لجهة تركيز مفهوم المجمعيّة الكنسيّة والرؤية التشاركيّة، أم من خلال إعادة النظر في موضوعات وتقسيم العمل داخل الأبرشيّات وما يتطلّبه من لجان عمل متخصّصة مشابهة للّجان المجمعيّة المركزيّة. لقد أسّست هذه الديناميكيّة المجمعيّة لمناخات كنسيّة جديدة تجاوزت المدى الكاثوليكيّ، فنشأت عنها لقاءات دوريّة، وأعمال مشتركة وتواصلات مسكونيّة أنموذجيّة في تاريخ العلاقات بين الكنائس الشرقيّة التي بقيت مستغرقة في حدود معازلها التاريخيّة. كما أنّها أدّت على المستوى السياسيّ إلى تكوين ديناميكيّة مضادّة لواقع التعطيل السياديّ الذي فرضته سياسة الوصاية السوريّة آنذاك.

لقد أسّست الديناميكيّة المجمعيّة العامّة إلى مبادرات مجمعيّة أبرشيّة تمفصلت في أبرشيّة بيروت المارونيّة على خطّ التقاطع بين عمل سينودس أبرشيّ دفع به مطران بيروت خليل أبي نادر مع الخورأسقف إغناطيوس مارون في المرحلة السابقة للديناميكيّة المجمعيّة (١٩٨٧-١٩٨٩)، والمرحلة التي تلتها مع المطران بولس مطر الذي تابع العمل على أساس اجتماعات فصليّة على مستوى لجان العمل والهيئة التنسيقيّة لأعمال المجمع الأبرشيّ. كما أنّ لأبرشيّة أنطلياس المارونيّة مبادرات تطبيقيّة متنوّعة وناجحة لم تصل إلى حدود المجمعيّة، وينبغي التوسّع فيها بهذا الاتّجاه. أمّا أبرشيّة بروكلين (الولايات المتّحدة الأميركيّة) المارونيّة فقد دخلت في الديناميكيّة المجمعيّة على مستويات متعدّدة. لقد شهدت مختلف الأبرشيّات المارونيّة ديناميكيّات مجمعيّة التوجّه ولكنّها لم تنحُ باتّجاه المأسَسَة لاعتبارات تعود إلى ثقل ترسّبات الثقافة المؤسّسيّة القائمة، وعدم ترسّخ المناخات الإصلاحيّة داخل الجسم الأسقفيّ، وتفاوت الإمكانيّات بين الأبرشيّات، وتردّدات حالة عدم الاستقرار السياسيّ في البلاد. لم تشهد الكنائس الكاثوليكيّة الأخرى لديناميكيّات مشابهة لاعتبارات تعود إلى ديموغرافيّتها المحدودة وعدم توافر الإمكانات البشريّة والمؤسّسيّة ولظروفها السياسيّة الصعبة في حال تواجد مراكز قرارها خارج لبنان. غير أنّها دخلت في ديناميكيّة مجمعيّة وإصلاحيّة جامعة أوجدها «السينودس من أجل لبنان» (١٩٩٢-١٩٩٦) وسينودس الكنائس الكاثوليكيّة في الشرق الأوسط (٢٠١٢)، وما استحثّاه من مناخات وتداولات وطروحات وإعلانات تؤهّل لمبادرات مجمعيّة داخل الكنائس، على تفاوت إمكاناتها المؤسّسيّة والبشريّة.

أمّا الكنيسة الأرثوذكسيّة فلا تزال خارج الديناميكيّة المجمعيّة لاعتبارات إكليسيولوجيّة وتاريخيّة وسياسيّة حالت دونها ودون إدخال مبدأ «جامعيّة الكنيسة» كرؤية ناظمة للاستقلال الإكليسيولوجيّ وما يؤدّي إليه من ديناميكيّات تشاركيّة ومجمعيّة. إنّ إبقاء العمل «التشاركيّ» في داخلها على مستوى ما عُرِف بالمجالس الملّيّة، هو من ترسّبات العهد العثمانيّ والمِعزَل التاريخيّ، وما يؤول إليه من علاقات تفاضليّة بين المواقع الإكليرسيّة ومراكز النفوذ المختلفة داخل الطائفة، ولا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد بالبنية الكنسيّة. علينا أن نضيف في هذا المجال أنّ الكنيسة الأرثوذكسيّة قد اعتمدت الصيغة الملّيّة في لبنان في مرحلة متأخِّرة، وكنتيجة مباشرة لاستقلاليّة العمل المدنيّ فيه عن دوائر السلطة السياسيّة، وهذا ما لا يصحّ في واقعها

السوريّ، حيث لا استقلاليّة للمجتمع المدنيّ، ولا مجال لبناء صيغ علائقيّة إراديّة وتمايزيّة. لقد عاشت ولآماد طويلة واقعها الكنسيّ على وقع انتظامات مُخارِجة لجهة العلاقة بينها وبين مجتمعاتها الرديفة، وهذا ما يصحّ في حالها حتّى اليوم في سوريا والأردنّ والعراق وفي بعض الأبرشيّات اللبنانيّة، حيث لا نتبيّن وجود بنيات انتظاميّة تداخليّة وذلك بفعل تصدّع الهويّة الكنسيّة وطبيعة علاقاتها بالمجتمعات الرديفة، وما نتج منها على مستوى الوعي والخيارات السياسيّة، وما يفسّر قابليّتها المستمرّة للخرق من قِبَل سياسات النفوذ - سوڤياتيّة أو روسيّة كانت أم بعثيّة - التي استهدفتها وتعاطت معها بشكلٍ طوعيّ.

إنّ البنيّة الإكليسيولوجيّة الأوتاركيّة في أُسُسها اللاهوتيّة، وانطلاقًا من الواقع التاريخيّ اللاحق لسقوط القسطنطينيّة، قد أسّست لتفكّكات وانفصامات على مستوى الوعي والسلوك، تُفهِمنا سبب عدم قدرتها على حماية تماسكها الإكليسيولوجيّ والمفارقات التي تحكم الخيارات السياسيّة، سواء في داخلها أم على مستوى المجتمعات الرديفة لها. فخلافًا للمقولة التي تحاول تفسير هذه الانفصامات باعتبارها تعبيرات عن الطابع الإسكاتولوجيّ للمداخلة الكنسيّة الأرثوذكسيّة، تشير هذه المفارقات إلى تفكّكات بنيويّة تستتر وراء رؤية إسكاتولوجيّة متمنّاة أو مُبالِغة أو مشبوهة، أم وراء إفراغ لمضمون الرؤية والمداخلة الكنسيّة لحساب سياسات ومناهج شخصيّة يعتمدها الأساقفة في أبرشيّاتهم. إنّ محاولات البطريرك إغناطيوس هزيم والأساقفة جورج خضر والياس عوده أنموذجيّة لجهة السعي إلى تركيز كيان كنسيّ مستقلّ ومتماسك في رؤيته وأدائه، تبقى دونها الرؤية الجامعة الناظمة لاستقلاليّة البُعد الكنسيّ ورؤًى ومداخلات ونخب إكليرسيّة ومَدَنيّة تسعى في الاتّجاه ذاته. لقد بقيت رؤيتهم الناظمة داخل البنية الكنسيّة القائمة على الرغم من توجّهاتهم ومداخلاتهم داخل العمل المسكونيّ بمتغيّراته الدوليّة والمحلّيّة ومندرجاته الأبرشيّة؛ وعلى أساس المتغيّر الملّيّ الناظم لأداءاتهم الفعليّة.

إنّ ما عزّز استقلاليّة المدى الكنسيّ وحماه تجاه المداخلات الإيديولوجيّة والسياسيّة والمصلحيّة، هو تماسك رؤاهم اللاهوتيّة، وصلابة نهجهم الروحيّ وقوّة حضورهم، كلّ على طريقته وانطلاقًا من مواهبه. لقد انقضى زمن «الشبيبة الأرثوذكسيّة» كخطّ حامل لمشروع نهضة كنيسة مع انسحاب المصلحين الكبار وموتهم وشيخوختهم، وها نحن مجدّدًا أمام مشهد مبعثر لأبرشيّات تدور في عوالم

أساقفتها التي ينقصها التماسك الكنسيّ الناظم الذي يمحضه مبدأ جامعيّة الكنيسة كأساس إكليسيولوجيّ، وحياة كنسية تستعيد حيويّتها من خلال مبادرات متعدّدة ولكن مع إحياء للانطواءات التراثيّة، وتراجع حسّ الانتماء الكنسيّ عند العلمانيّين باتّجاه الرباط التراثيّ وخارجًا عن مندرجات الانتماء الكنسيّ اللاهوتيّة والخِدَميّة. فنحن أمام حالة مناقضة للمناخات التي انطلقت منها «حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة» لجهة تجديد الوعي اللاهوتيّ الذي انطلق من تأثيرات مسكونيّة لا التباس فيها. هل تعني هذه الملاحظات أنّنا أمام ركود متجدّد، أم المبادرات النهضويّة المتفرّقة داخل الأوساط الإكليريكيّة الجديدة والعلمانيّة تحتاج إلى تمحور على خطّ ناظم يؤسّس لنقلات نوعيّة تتابع جهد المصلحين انطلاقًا من معطيات ومفكّرات عمل جديدة؟ إنّ جرأة التوثّب المسكونيّ الذي طبع الحركة الأولى، تتطلّب متابعة في الاتّجاه ذاته، لأنّ المسكونيّة الفعليّة التي نعيشها اليوم تبقى الأساس في مجال تجدّد الوعي اللاهوتيّ والمداخلة الكنسيّة.

إنّ مراجعة أوضاع الكنائس الشرقيّة الباقية من زاوية الطابع المجمعيّ، تُنبئ بواقع مشابه للكنيسة الأرثوذكسيّة ولاعتبارات متقاربة لجهة غياب مبدأ الكنيسة الجامعة الناظم، وانطلاقًا من واقع «السيادة المحدودة» الذي تعيشه داخل دولها. هذا لا يعني بالتالي أنّنا في واقع حيث لا مشاركة في دواخلها، فالمشاركة قائمة ولكن على أُسُس استنسابيّة، ملّيّة الطابع في بعض جوانبها، ومبنيّة على مرتكزات سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة لا علاقة لها بالبنية الكنسيّة وبالرؤى اللاهوتيّة كمبادئ ناظمة. لقد اعتمدت كلّ من هذه الكنائس آليّات تواصليّة وتشاركيّة للتعاطي مع مجتمعاتها الرديفة انطلاقًا من بنية إكليرسيّة انطوائيّة وعلى أساس مُخارَجات لاهوتيّة وبنيويّة. إذن نحن لسنا ضمن صيغة إكليسيولوجيّة ناظمة، نحن داخل إطار علائقيّ طارئ ومتحرّك. تعتمد الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة نمطًا مليًّا في بعض سماته ولكنّه بحكم الإملاءات الصادرة عن النظام السوريّ، يعاني من خروقات وتسكّعات في بنيته. تستقيم العلاقة التشاركيّة على نحوٍ أفضل عند مراجعة الواقع الكنسيّ في الدول السكندناڤية وألمانيا حيث يعيش غالبيّة السريان الأرثوذكس اليوم. الكنيسة الأشّوريّة بحكم وجودها الأساسيّ في الولايات المتّحدة الأميركيّة، دخلت في ديناميكيّة تشاركيّة وتداخليّة تتماثل مع النماذج الكنسيّة الأميركيّة المحيطة.

أمّا الكنيسة الأرمنيّة الغريغوريّة لبيت كيليكيا فقد طوّرت آليّات تشاركيّة مهمّة

ومتداخلة مع كلّ أشكال التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ التي اتّخذها الوجود الأرمنيّ في «شتاتاته» المتنوّعة. من ناحيتها، حافظت الكنيسة القبطيّة على علاقاتها العضويّة بالتجمّعات القبطيّة على تنوّع تشكّلاتها في الداخل المصريّ والشتات، وأبقت على علاقات انتقائيّة ومُخَارِجة مع النخب الاقتصاديّة والاجتماعيّة فيها. يحتاج الإنجيليّون إلى مراجعة مفاهيمهم الإكليسيولوجيّة على أساس مبدأ الكنيسة الجامعة، وذلك صيانةً لاستقلاليّة المدى الكنسيّ واستقامة المداخلات الخِدَميّة فيها وحَولًا دون التأثير فيها أو التصرّف بها من قِبَل سياسات النفوذ أيًّا كانت مصادرها. إنّ غياب البُعد المجمعيّ المؤسّسيّ عن حياة هذه الكنائس يعود، كما أوردنا، إلى إسقاط هذا المبدأ الناظم للاستقلاليّة الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة، وإلى المسار التاريخيّ الأقلّويّ وما أودى إليه من إضعاف لمفهوم المداخلة الكنسيّة وواقعها.

إنّ التجربة الكنسيّة المارونيّة أنموذجيّة لجهة حماية استقلال البنية الكنسيّة وتعاطيها الإراديّ مع النطاق الدولاتيّ انطلاقًا من التمايزات البنيويّة الملازمة للحداثة بأبعادها المختلفة؛ ومن تركة تاريخيّة بنّاءة أسّست لكيان معنويّ صلب، ولديناميكيّة الخروج من أحكام الأسلَمة التي أدّت إلى نشوء الكيان الوطنيّ اللبنانيّ والخيارات الديموقراطيّة التي تأسّست عليها الدولة اللبنانيّة؛ واستقلاليّة البنية الإكليسيولوجيّة من خلال انتظام رهبانيّ عضويّ الطابع في علاقاته بالمجتمع الرديف؛ وعلاقة الشراكة القويّة بالكرسيّ الرسوليّ في روما وتَمثُّل مبدأ الكنيسة الجامعة كمبدأ لاهوتيّ وخِدَميّ ناظم، وخروجها السياسيّ الفعليّ عن بنية المِعزَل التاريخيّ الخاصّ «بحارة النصارى»، من خلال التمركز في جبل لبنان الذي أمّن «الملجأ» والمنطلق لتجربة المجتمع السياسيّ الذي أوجدته الإمارات اللبنانيّة المتعاقبة داخل النَسَق السلطانيّ العثمانيّ. أضفْ إلى ذلك أنّ الطابع الإسكاتولوجيّ للروحانيّة الرهبانيّة قد أسّس لخروج نفسيّ وذهنيّ فعليّ عن إملاءات الوضعيّة الاقلّاتيّة، فعاشت التجمّعات المارونيّة الجبليّة في يوميّاتها على وقع الحياة الرهبانيّة، وكوّنت وعيها وخياراتها الحياتيّة والسياسيّة على خطّ التواصل المباشر مع إملاءاتها الخِدَميّة والحياتيّة[٧٠]. وهذا ما يُفهِمنا دورها الأساسيّ في الحياة المعاصرة. إنّ الدور المحوريّ الذي أدّته الصيغة الرهبانيّة الناظمة للوجود الكنسيّ بإتيكيّتها المساواتيّة والتداخليّة قد حالت دون تنامي مراكز قوى إقطاعيّة مهيمنة، فهذه الأخيرة على تدرّج تشكّلاتها بقيت هامشيّة وطارئة وانتهازيّة ولا شرعيّة لها في الوجدان المارونيّ. لقد انتظم وقع الحياة

الجماعيّة على وقع الكيان الكنسيّ الذي ترادف مع الهويّة الكيانيّة كمِعلم تعريفيّ مؤسِّس.

لا بدّ في هذا المجال من سوق بعض الملاحظات حول نشوء مُخَارجات بين البنية الكنسيّة الناظمة وأداءات كنسيّة وسياسيّة خارجة عن الارث الكنسيّ التاريخيّ والاعتبارات المجمعيّة. لقد تبلورت نزعات داخل المدى المارونيّ باتّجاه النموذج الملّيّ، وهذا ما شهدناه مع نشوء «الرابطة المارونيّة» و«المجلس المارونيّ» و«تجمّع قرنة شهوان» واللقاءات الدوريّة مع النوّاب ومراكز القوى السياسيّة، على اختلاف ظروف ودوافع نشأتها وأنماط التعاطي معها من قِبَل السلطة الكنسيّة، كشركاء في مقاربة الأمور العامّة. هذا مع العلم أنّ النزعة الملّيّة لم تشكّل يومًا سمةً من سمات العمل الكنسيّ المارونيّ. لقد بقيت العلاقة مُخَارِجة واستنسابيّة، وانتهازيّة. فالبطريركيّة أظهرت حرصها على حماية دورها التاريخيّ وإبقائه على مستوى المداخلة المبدئيّة والتحكيميّة والتأليفيّة ومن منطلقات استقلاليّة مبدئية ضنينة. تُنبئ النزعات التراجعيّة هذه بفقدان التماسك بين الرؤية اللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة التاريخيّة، والتاريخ الكنسيّ والجماعيّ المارونيّ، والديناميكيّة المجمعيّة الحاضرة، والمفارقات الأدائيّة لبعض الاكليريكيّين الموارنة. تستدعي الانفصامات الأدائيّة هذه تذكيرًا بموجبات التاريخ الكنسيّ المارونيّ وبالإملاءات الإكليسيولوجيّة، وبأنّ النهج الشخصانيّ للأداءات الأسقفيّة وعلى المستوى البطريركيّ هو من المفارقات غير المقبولة. هذا مع التذكير أنّ مواقف مجلس الأساقفة الموارنة حول الشؤون الوطنيّة والعامّة قد امتازت في العقدَيْن الأخيرَيْن باستقلاليّتها وتماسكها على نحوٍ لافت خاصّةً لجهة اندراجها ضمن الخطّ الكنسيّ التاريخيّ.

إنّ استعادة الأفق والديناميكيّة المجمعيّة الناظمة هو السبيل من أجل تجاوز النزعات الشخصانيّة وتقليص المداخلات المليّة الطابع داخل المدى الكنسيّ والسياسيّ لاعتبارات إكليسيولوجيّة وديموقراطيّة. لقد سعى النظام السوريّ من خلال تفعيل الديناميكيّات النزاعيّة الداخليّة والاقليميّة المنشأ، إلى استخدام محاور النفوذ الناشئة عن ظروف الحرب المديدة في الأوساط المسيحيّة وتفعيل صداماتها، تطويع المدى الكنسيّ المارونيّ من خلال سياسات الخرق التي سعى إليها على غير مستوى. غير أنّ سياسات الممانعة التي صدرت عن المرجعيّات الرهبانيّة التي أدّت دورًا محوريًّا في مجال حماية الاستقلال الكنسيّ والسياسيّ للمسيحيّين اللبنانيّين بشخص الأبّاتي

بولس نعمان والبطريركيّة المارونيّة لاحقًا مع البطريرك نصر الله صفير، حالت دونها بشكل متماسك.

ثمّة أسئلة حول أداء البطريرك الراعي لجهة تماسك الاعتبارات الإكليسيولوجيّة والتاريخيّة والمبدئيّة والإستراتيجيّة التي تحكم مداخلات الكرسيّ البطريركيّ المارونيّ. تستدعي الأوضاع الحاضرة استعادة الديناميكيّة المجمعيّة وما توجبه من مراجعات فعليّة للصيغ العلائقيّة التي تعتمدها دوائر القرار الكنسيّ في المجالات العامّة، وتفعيل العمل التداوليّ بشأنها من خلال البنية السينودسيّة وتخريج مداخلاتها ومواقفها بناءً على الرؤى والسياسات الصادرة عنها. لم يعد من المقبول أن تصاغ المواقف العامّة للكنيسة خارجًا عن البنية التداوليّة للسينودسات الأبرشيّة وارتباطها البنيويّ بالدائرة البطريركيّة. لا بدّ من الخروج عن دائرة الأمر الواقع والعلاقات التفاضليّة بين الدوائر الكنسيّة والأوليغارشيّات السياسيّة والماليّة ومراكز القوى التي تسعى إلى فرض إقفالاتها على الحياة العامّة.

إنّ توقّف الديناميكيّة السينودسيّة منذ نهاية المجمع المارونيّ، ومع انتخاب بشاره الراعي، يطرح أكثر من سؤال حول موقع الاعتبارات الإكليسيولوجيّة الإصلاحيّة هذه من النهج التدبيريّ الشخصانيّ الذي اعتمده منذ بداية ولايته. إنّ للكنيسة المارونيّة إرثًا وطنيًّا ليس بنّاءً وحسب، بل مشرّف لكونه على تماسّ مباشر مع مسار نضاليّ تاريخيّ، وتعبيرًا عن خيارات قِيَميّة وكنسيّة ووطنيّة وسياسيّة أساسيّة. إنّ المواقف المبدئيّة البنّاءة التي يعبّر عنها البطريرك الراعي على غير مستوًى، تتطلّب استكمالًا على مستوى ضبط المداخلات الفعليّة سواء لجهة أطرها الناظمة أو مناسبتها. إنّ الوثيقة التي صدرت عن الكرسيّ البطريركيّ لمناسبة عيد مار مارون (٩ شباط ٢٠١٤)، تستعيد الإرث التاريخيّ لجهة الإعلانات المبدئيّة المؤسّسة للحياة الوطنيّة، وللدور النقديّ الذي تقوم به الكنيسة لناحية تماسك الحياة السياسيّة وارتباطها بالخيارات الديموقراطيّة والإتيكيّة والدستوريّة والإصلاحيّة الناظمة للعمل العامّ. كما أنّ الزيارة التي قام بها البطريرك الراعي للقدس بمعيّة البابا فرنسيس وللأبرشيّة المارونيّة المتوزّعة بين أراضي الدولة الإسرائيليّة والسلطة الوطنيّة الفلسطينيّة (٢٤-٢٦ أيّار ٢٠١٤)، قد تمّت من دون أن تُحدِث مفارقات سياسيّة تسائل طابعها الكنسيّ. لقد نجحت الأبرشيّة المارونيّة المحلّيّة والدبلوماسيّة الڤاتيكانيّة في إِيجاد حيّز الحياد اللازم في هذا الشأن. علينا أن نلحظ أيضًا موقف الحياد الصارم الذي اعتمدته الدولة الإسرائيليّة في هذا المجال، والتبصّر

في مدلولاته السياسيّة لجهة توسيع مروحة عملها الدبلوماسيّ وتعاملها مع الفاعلين الإقليميّين على تنوّع وضعيّاتهم. لقد أكّدت الزيارة من ناحية أخرى تصميم البطريرك الراعي على حماية حقوقه الكنسيّة وحرّيّة عمله الخِدَميّ، من دون تجاوز التعارضات التي تسبّبها حالة النزاع القائمة بين الدولتين اللبنانيّة والإسرائيليّة، وإملاءات النزاع العربيّ - الإسرائيليّ الأشمل. لقد نجحت الزيارة في تبديد الالتباسات والتعارضات، من دون أن تُعطِّل حرّيّة المداخلة الكنسيّة سواء لجهة العمل الخِدَميّ أم لجهة الإعلانات السياسيّة المبدئيّة التي تدعو إلى السلام واسترجاع الحقوق الفلسطينيّة، ومن دون الدخول في إعلانات أوسع في ما يخصّ تسوية النزاع العربيّ - الإسرائيليّ والاعتراف بحقّ دولة إسرائيل بالوجود. وهذا ما ظهّرته زيارة الراعي للرئيس الفلسطينيّ محمود عبّاس. إنّ أهمّ ما ينبئنا به هذا الحدث هو أنّ على الخِدمة الكنسيّة في هذه المنطقة أن تقوم بموازنة شديدة الدِقّة بين الإعتبارات السياسيّة وخدمة المصالحة» **(قورنتس، ٥ :١٨)** بين الناس والأمم، حتّى «لا ترفع أمّة على أمّةٍ سيفًا ولا يتعلمون الحرب بعد ذلك» **(أشعيا ٢ :٤)**. على الخدمة الكنسيّة أن تَحرُص على أن تكون الروح النبويّة أساسًا لمداخلتها العمليّة على صعوبة إشكاليّاتها. علينا ضمن هذا السياق أن نشير إلى أهمّيّة مناخ الحرّيّات السياسيّة والوجوديّة التي يؤمّنها لبنان، كأساس في مجال تأمين حرّيّة الخِدمة الكنسيّة، وهو أمر غير متوافر للكنائس في سائر دول المنطقة.

علينا أن نلحظ أيضًا في مجال المداخلة العامّة للكنيسة المارونيّة، أنّ موقف البطريرك الراعي في مجال النزاع السوريّ لم يُوازن بين الاعتبارات الكنسيّة المبدئيّة التي تَدين كلّ عنف أيًّا كانت مسوّغاته والتقدير الدقيق لمندرجات النزاع الأدائيّة. لقد أساء البطريرك الراعي تقدير سياسة النظام السوريّ التي استحثّت من خلال ديناميكيّة العنف الهمجيّ التي أطلقتها على نحو إراديّ، عنفًا همجيًّا مضادًّا من قِبَل التيّارات الجهاديّة السوريّة والدوليّة، ودفعت قُدُمًا بعمليّة تمدّد الفوضى في الداخلين السوريّ والإقليميّ التي تخدم كلَيْهما. لقد استدعى هذا الموقف اعتراضات مُحِقّة أثّرت في صدقيّة موقفه. إنّ الحرص على تماسك الموقف الكنسيّ في كلّ مندرجاته هو من الأمور الأساسيّة التي ينبغي التوقّف عليها بشكلٍ مستمرّ. لا يمكن الكنيسة أن تتأقلم مع أيّ ظِلالٍ تحجب وضوح موقفها وتماسكه على كلّ المستويات.

إنّ تفعيل البنية السينودسيّة وما تستحثّه من صياغة لثقافة مؤسّسيّة جديدة ومفاهيم

إكليسيولوجيّة تداخليّة وآليّات تشاركيّة وناظمة، وثقافة لاهوتيّة ووعي مدنيّ، هو مدخل متطلّب، ولكن لا بديل عنه إذا ما شاءت الكنيسة المارونيّة أن تدفع قُدُمًا بالعمل الاصلاحيّ الذي يضعها على خطّ التلاقي المطلوب بين القيم الإنجيليّة والخيارات الديموقراطيّة الناظمة. إنّ الرؤية والمداخلة النقديّة هما خياران ناظمان خاصّةً في هذه المرحلة التي أطاحت بكلّ المفاهيم الإتيكيّة والديموقراطيّة على مستوى الحياة السياسيّة والعامّة.

خلافًا للتجربة المارونيّة، تعاني بقيّة الكنائس الشرقيّة داخل المدى الدولاتيّ العربيّ من محاصرة فعليّة لاستقلاليّتها الكيانيّة والمعنويّة والقانونيّة والأدائيّة، ومن واقع الخرق الفعليّ لمؤسّساتها، والعمل الحثيث من أجل توظيفها في خدمة الأنظمة الديكتاتوريّة القائمة. إنّ مجرّد التفكير في ما يعانيه الأقباط الذين يشكّلون ١٠من الشعب المصريّ على مستوى كرامتهم الإنسانيّة وحقوقهم المدنيّة، يعيدنا إلى المسألة الأساسيّة التي أودت إليه الرؤية الدينيّة وما دفعت به من أنظمة قيميّة وممارسات تمييزيّة، كما ظهّرتها المواقف الأبويّة لنظام حسني مبارك التي تعاطت مع المسألة القبطيّة من زاوية تعيين نوّاب أو تسمية وزراء هم في الحقيقة مستخدمو النظام أو ندماؤه أو شركاؤه في مجال الأعمال، كما لو أنّ مندرجاتها الوجوديّة والحقوقيّة أمور ثانويّة أو لا اعتبار لها بحدّ ذاتها؛ أو كما عبّرت عنها المقاربة التمييزيّة الوقحة التي امتازت بها التجربة الإسلاميّة مع محمّد مرسي، حيث الأقباط ساقطون ليس من حقوقهم وحسب، ولكنّهم في دائرة «اللامنظوريّة» (Invisibilité) المطلقة، فالمسألة القبطيّة غير موجودة أساسًا ليُصار إلى التعاطي معها. نحن أمام صورة أليمة لمجموعة بشريّة جُرِّدت من حقوقها الإنسانيّة بكلّ تطبيقاتها (Dehumanization) ولا سبيل إلى الدخول في تفاصيلها، فالأقباط محجورون داخل دائرة التغييب التاريخيّ.

إنّ مراجعة الأوضاع السوريّة والعراقيّة في زمن البعثين تنحو باتّجاهات تماثليّة، لجهة العمل المنهجيّ للأنظمة في مجال تطويع الكنائس وربطها بالسياسات القائمة من خلال التضليل الإيديولوجيّ «القوميّ العربيّ»، أو من خلال سياسات الاستتباع والاستخدام للمؤسّسات والفاعلين الكنسيّين، أو من خلال اصطناع نخب سياسيّة ينتقيها النظام من بين «مواليه» المسيحيّين. لقد استفادت هذه الأنظمة «السلطانيّة»[٧١] - بالمعنى الذي يقول به ماكس ڤيبر - من النموذج السوڤياتي الذي استمدّت منه تكنولوجيّاتها السلطويّة عبر سياسة خرق منهجيّة لاستقلاليّة الكنائس التي أصبحت

كسواها من مؤسّسات المجتمع المدنيّ الصُوَريّ، مواطئ لسياسات نفوذ النظام سواء في سوريا أم في العراق. إنّ مقاربة أوضاع مسيحيّي جنوب السودان تظهّر واقعًا مأساويًّا لحرب إبادة وتهجير جماعيّين طالا ملايين المسيحيّين والأرواحيّين في ظلّ تواطؤ عربيّ ذي مدلولات إنسانيّة وسياسيّة بالغة الخطورة: الهويّة المسيحيّة والأرواحيّة كافية لإسقاطهم من دائرة الاعتبار السياسيّ والحقّ الإنسانيّ. فمقاربة الموضوع لا تتمّ إلّا من طريق تهديدها لمصالح «الأمّة»، فكلّ ما يقع خارج دوائر الأمّة يقع في دائرة الاستباحات التي تُجيزها الثقافة الدينيّة والسياسيّة. إنّ مجرد مقاربة هذه الإشكاليّات يُنبئ عن فراغات خطيرة لجهة الرؤية الناظمة لمقاربة النزاعات، فاعتبارات الإنسانيّة المشتركة والحقّ الإنسانيّ، ومنظومة الحقوق السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة، لا قيمة لها سواء لجهة الإشكاليّات السياسيّة أم لجهة الرؤية الأخلاقيّة الناظمة.

إنّ الهواجس والمفارقات التي ترافقني في عمل التفكّر الذي أقوم به تنعقد حول العمل الإصلاحي وما يتطلّبه من استقرار سياسيّ أو أمنيّ ومناخات إنسانيّة سليمة وخيارات أخلاقيّة واضحة؛ وعلى وقع انهيارات جيو - سياسيّة وقيميّة لاغية لكلّ أشكال الرؤية العقلانيّة والموقف الأخلاقيّ الذي تفتقر إليه الحياة السياسيّة والعامّة في هذه المنطقة من العالم.

المسألة الأخيرة التي أودّ تناولها ضمن هذا السياق تعود إلى إعادة التفكير في الممارسات الاقتصاديّة داخل المدى الكنسيّ، وإعادة تنظيمها على أساس البنية المجمعيّة كإطار تشريعيّ ناظم وبنيات إداريّة وإجرائيّة مرتبطة بها؛ وما تتطلّبه من حوار مفتوح حول مبدأ التداخل بين الاعتبارات الإنجيليّة والمعايير القيميّة والإتيكيّة والمهنيّة والاجتماعيّة والبيئيّة والفلسفيّة السياسيّة الناظمة لحركة الاستثمارات ومؤدّياتها. لا بدّ من صياغة السياسات الاقتصادية داخل المدى الكنسيّ انطلاقًا من رؤية متماسكة لعلاقتها بالرؤية الإنجيليّة (Parenesis) ومفاهيم الخير العامّ وحماية الإرث البيئيّ وصياغة التماسكات الاجتماعيّة على أُسُس حقوقيّة ودستوريّة ناظمة، وتداخل الاعتبارات الاستثماريّة على تنوّع أوجهها معها. لا بدّ من إدخال النهج المجمعيّ في المرحلة التطبيقيّة وتصفية الممارسات والأساليب التدبيريّة غير المهنيّة والشخصانيّة الطابع والتفاضليّة لجهة التعاطي مع مراكز النفوذ والأوليغارشيّات الماليّة والسياسيّة، والمحسوبيّات العائليّة العائدة إلى بعض الممارسات الإكليرسيّة. هذا مع العلم أنّ

الكرسيّ الرسوليّ من خلال مجمع الكنائس الشرقيّة ومجمع الرهبانيّات يمارس دوره الناظم والرقابيّ لجهة مواءمة الممارسات الاقتصاديّة والاعتبارات الإتيكيّة الناظمة في هذا المجال.

إستنتاجات

لقد ظهّرت المعالجات المطوّلة لبعض الإشكاليّات المحوريّة المطروحة اليوم داخل المدى الكنسيّ، تنوّع المسائل والمشاكل والفاعلين والمسارح المعنيّة بمقاربتها ومعالجتها. كما ظهّرت اختلاف الديناميكيّات التاريخيّة والمؤسّسيّة والتمكينيّة والمستقبليّة، وتموضعها داخل جدليّات فكريّة وسياسيّة وتاريخيّة متداخلة ومتموضعة داخل زمنيّات تاريخيّة متفاوتة في آفاقها الناظمة وفي مندرجاتها وأولويّاتها، ومناخات نزاعيّة بالغة التعقيد والخطورة لجهة موضوعاتها ومؤدّياتها.

إنّ أبرز ما ظهّرته هو واقع التفاوت بين كنائس شرقيّة كبيرة في قَدْرِها الكنسيّ والتاريخيّ (القبطيّة والأشّوريّة والسريانيّة والأرثوذكسيّة والأرمنيّة بمتغيّراتها...)، وتحوّلها بفعل ديناميكيّات الأسلمة إلى كيانات كنسيّة انطوائيّة ومتمحورة على زمنيّة مندثرة وأحداث تاريخيّة آسرة تركتها عند حدود المعازل التي أودت إليها، وخطوط الشرخ الجيوپوليتكيّة التي استحثّتها على طول الخطّ المتعرّج الممتدّ بين دول آسيا الوسطى، مرورًا بدول البلقان والبحر الأبيض المتوسّط وغرب آسيا والشرق الأدنى، وصولًا إلى التخوم الأفريقيّة الشرقيّة والشماليّة الشرقيّة (جورجيا، أرمينيا، خطوط دفاع روسيا الإمپرياليّة، صربيا، بلغاريا، مقدونيا، اليونان، تركيا، قبرص، لبنان، سوريا، العراق، الأردنّ، الأراضي الفلسطينيّة، إسرائيل، مصر، السودان، أثيوبيا، إيرتريا...)؛ ورؤية لاهوتيّة محكومة بقراءة لاتاريخيّة وانفصامات ناظمة للوعي اللاهوتيّ ومفهوم الخِدْمَة الكنسيّة، وواقع تهميشيّ وضعها خارج دائرة الفاعليّة التاريخيّة؛ وكنيسة صغيرة بحجمها ورقعة تمدّدها المُنشِئة وهامِشيّة منطلقاتها الجغرافيّة والتاريخيّة وموقعها الثانويّ داخل التركة التراثيّة السريانيّة، كالكنيسة المارونيّة التي استطاعت بفعل ديناميكيّة تاريخيّة انسيابيّة أن تسائل واقع التهميش الذي انتهت إليه الكنائس الشرقيّة، وأن تطرح أفقًا جديدًا ناظمًا يُعيد الاعتبار إلى مكانتها التاريخيّة ودورها في صياغة عقد حضاريّ جديد في هذه المنطقة من العالم يقوم أوّلًا وآخرًا على احترام حقوق الإنسان.

إنّ المعاناة التاريخيّة للكنائس الشرقيّة والمسيحيّين تقترن اليوم بمعاناة شعوب المنطقة ودولها برمّتها، وما يتفاعل في داخلها من أزمات تتقاطع على خطوط الشرخ الجيوپولتيكيّة التي تجتاز النظام الدولاتيّ برمّته، على أساس النزاعات الإتنو - دينيّة والإمپرياليّة بين المديَيْن السنّيّ والشيعيّ، وتهاوي الديكتاتوريّات، وتفشّي الأصوليّات الإسلاميّة الظلاميّة، وسياسات التمييز الدينيّ والمذهبيّ والجنسيّ والإتنيّ الآخذة بكلّ اتّجاه؛ وكلّ ذلك معطوفًا على واقع التهميش الاقتصاديّ والخروج عن تقسيم العمل الدوليّ، والفقر المتنامي والمتوازي مع إقفالات الأوليغارشيّات السياسيّة والماليّة المتنازعة، وعلاقات نزاعيّة متشبّثة مع إملاءات الحداثة، وإيديولوجيات دينيّة تحتبس التركة التراثيّة في كلّ مندرجاتها، وتحوّلها إلى منطلق تتأسّس عليه القطيعة الذهنيّة والنفسيّة والمعرفيّة التي تحكم علاقة المدى الإسلاميّ والعربيّ بكلّ ما سواه. يبقى السؤال: هل الديناميكيّات النزاعيّة المفتوحة بكلّ مندرجاتها سوف تُفسِح مجالًا لأيّ مداخلات إصلاحيّة توقف الانحدار باتّجاه النزاعات العدميّة التي تحكم التيّارات الإسلامويّة المعاصرة؟

وهل من فُسحة تسمح بإعادة بناء المداخلات الكنسيّة على نحو يتداخل مع المقاربات الإصلاحيّة العامّة في هذه المجتمعات؟ ماذا بقي للكنائس من حيثيّات كيانيّة وبنيويّة تؤهّلها للمشاركة في الديناميكيّات المستقبليّة؟ هل أخذت الهجرة مداها في حياة الكنائس وبالتالي فمستقبلها يقرَّر في غير مناشئها؟ بأيّ حال لن يكون للكنائس المسيحيّة، وما تبقّى منها، ولا للمسيحيّين أفرادًا ومجتمعات، من مستقبل إلّا في ظلّ ديناميكيّات إصلاحيّة تؤسّس لعمل الحداثة بكلّ مندرجاتها المعرفيّة والأدائيّة، لأنّه بدونها لن تستقيم المحاولات الإصلاحيّة السياسيّة، فالديموقراطيّة هي بأساسها تعبير عن خيارات قيميّة وفلسفيّة ناظمة، قبل أن تصبح خيارًا مؤسّسيًّا وأدائيًّا ناظمًا لمسارات الحياة العامّة؟

إنّ الديناميكيّة المجمعيّة والتواصليّة القائمة بين كنائس لبنان والكنائس الإقليميّة لمقاربة المسائل المسكونيّة والخِدَميّة والعامّة الخاصّة والمشتركة، ومعالجتها، تمثّل نقلات نوعيّة من أجل مواجهة تركات المعازل وترسّباتها الذهنيّة والسلوكيّة والمؤسّسيّة، وتصفيتها، والتمهيد للعبور إلى المرحلة الديموقراطيّة التي تحتاج إليها كنائس المنطقة والمسيحيّون فيها. إنّ أولى المهمّات التي تعني الكنائس في المرحلة الحاضرة هي الأزمات الوجوديّة والسياسيّة التي تعصف بمجتمعات المنطقة ودولها.

نحن في وقت تُطرح فيه استمراريّة النظام الدولاتيّ القائم وإمكانيّة حماية المدّ الديموقراطيّ الذي دفعت به ثورات «الربيع العربيّ». إنّ تبنّي الكنائس والمجتمعات المسيحيّة الإقليميّة للخيارات الديموقراطيّة هو المنطلق من أجل التعاطي مع أزمة النظام الاقليميّ واستهداف الأفق الديموقراطيّ فيه. مستقبل المداخلة الكنسيّة الحرّة، وحقوق المسيحيّين أفرادًا وجماعات، وحرّيّاتهم، ترتبط بمستقبل الخيارات الديموقراطيّة في المنطقة، وهذا ما يدفعنا إلى تناول الخلاصة المنهجيّة واللاهوتيّة والفلسفيّة السياسيّة التي ينبغي أن تؤطّرها.

خلاصات إپيستميَّة وإستراتيجيَّة

إنّ مقاربة موضوع المسيحيّة المشرقيّة على خطّ التقاطع البنيويّ القائم بين تشكّلاتها الكنسيّة والمجتمعيّة، يتطلّب معرفة دقيقة بطبيعة البنيات الكنسيّة والمجتمعيّة، ودراسة إشكاليّات التداخل والتمايز فيما بينها، وارتباطاتها بالأُطُر التاريخيّة والسياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الناظمة إيّاها. إنّ تبنّي مقولات المسيحيّة المشرقيّة أو العربيّة وذلك انطلاقًا من خيارات إيديولوجيّة وسياسيّة تُسقَط على واقع الكنائس والمجتمعات المسيحيّة في المنطقة العربيّة، هو أمر خاطئ من الناحية المنهجيّة، ولن يساعد بالتالي في إيجاد حلول واقعيّة للمشاكل الوجوديّة والسياسيّة الخاصّة بها. إنّ تبنّي هذه المقولات من دون فهم المدلولات اللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة والتاريخيّة الخاصّة بكلّ منها، هو من المقاربات الخاطئة التي ينبغي إزاحتها في مجال فهم حياة هذه الكنائس الفعليّة. لقد أسّست الحداثة على تنوّع أوجهها لديناميكيّات تثاقفيّة بنّاءة، أخرجت الكنائس من معازلها التاريخيّة وما تحمله من تركات ميتة تُعيق التواصل مع حركة العالم المعاصر ومع الآفاق السياسيّة والثقافيّة التي يحملها؛ ودفعت بمناخات الحداثة الفكريّة من خلال التداخل بين الفكر الفلسفيّ والعلوم الإنسانيّة والفكر اللاهوتيّ؛ والرؤى والأداءات المسكونيّة؛ والخيارات السياسيّة القائمة على مبادئ حقوق الإنسان. إنّ تبلور الآفاق الجديدة هذه للعمل الكنسيّ، من أجل القيام بنقلات نوعيّة تُخرج الكنائس الشرقيّة من إقفالاتها المديدة وما تأتّى عنها من موت لفاعليّتها التاريخيّة على كلّ المستويات اللاهوتيّة والإكليسيولوجيّة والخِدميّة، سوف يترجم على المستويات التالية:

أ - المشاكل الوجوديّة والسياسيّة المشتركة التي تعاني منها هذه الكنائس في مجمل دول المنطقة العربيّة ومجتمعاتها، قد أوجدت المرتكزات الفعليّة لوعي مسيحيّ متجدّد لأسبابها، ولضرورة الخروج برؤية تأليفيّة تساعد على صياغة إستراتيجيّات

تجاوزيّة خاصّة بكلّ من الكنائس الإقليميّة. هذا لا يعني بالتالي أنّنا أمام رؤية واحدة ما بين الكنائس، ولا نحن في مجال تصوير الخيارات القائمة على أساس مفكّرة مسيحيّة إقليميّة تتقابل مع مفكّرات إسلاميّة مقابلة.

إنّ النظرة التي تدعونا إليها القراءة المتأنّية لواقع هذه الكنائس، تنحو باتّجاه تموضع لاهوتيّ وإكليسيولوجيّ في منطلقاته وأهدافه، ولكنّه بطبيعة الحال سياسيّ واجتماعيّ في تطبيقاته ويهدف إلى إخراج الكنائس من منظومات تاريخيّة ذات مصادر دينيّة وثقافيّة وسياسيّة متداخلة، ساهمت وتساهمُ في القضاء على استقلاليّة المدى الكنسيّ على مستوى الحقوق والحرّيّات الـمُنشِئة والضامنة. هذا يعني بالتالي أنّ المقاربة تنطلق من تمايزات منهجيّة ومبدئيّة تقيم الفصل بين الأبعاد الدينيّة والسياسيّة وترفض أيّ مقاربة تقوم على إرساء العلاقة بينهما على أساس الترادف أو التداخل العضويّ. إنّ العلاقة كما نعرّفها هي العلاقة التي تنبني على أساس التمايزات المبدئيّة التي تقيمها الحداثة بين مختلف الأبعاد المعرفيّة والأدائيّة، وما تمليه من خيارات ومؤسّسات ديموقراطيّة تقوم على الحوار بين فاعلي المجتمعات المدنيّة من أجل تخريج الخيارات الناظمة للحياة العامّة. إنّ المداخلة المتجدّدة للكنائس سوف تتمّ انطلاقًا من التمايزات المبدئيّة التي تقيمها الديموقراطيّات المعاصرة والتي تقوم على التداخل البنيويّ بين المجتمع المدنيّ والمؤسّسات السياسيّة على تنوّع مسارحها، وما يتطلّبه من مفهوم تداوليّ ونقاشيّ تتأسّس على مرتكزاته المبادئ والمؤسّسات الناظمة للخيارات العامّة فيها؛ وانطلاقًا من التمييز بين الحقوق الفرديّة والجماعيّة ومن المبادئ الدستوريّة المنطلقة من الشرعة العميمة لحقوق الإنسان، ومن أولويّة الحقوق الفرديّة التي يقوم على أساسها العقد الاجتماعيّ الناظم. فالكنائس هي إحدى فاعلات المجتمع المدنيّ، وتقوم على صياغة مداخلاتها انطلاقًا من مشاركتها المؤسّسيّة في الحوار الناظم والمؤسِّس الخياراتِ العامّة انطلاقًا من رؤاها اللاهوتيّة والإتيكيّة الناظمة وديناميكيّاتها الخِدَميّة، وبالتواصل مع سائر الفاعلين. إنّ مُحصِّلة هذه النقاشات سوف تؤسّس للتسويات والتفاهمات التداخليّة[٧٢] (Overlapping consensus) التي تنتظم على أساسها الخيارات والسياسات العامّة.

ب - حركة التثاقف الفلسفيّة واللاهوتيّة التي تعرفها الكنائس قد أسّست لقواعد إپيستميّة مشتركة على مستوى الخطاب اللاهوتيّ ومرتكزات العمل الخِدَميّ في داخلها. إنّ التنشئة العلميّة للاكليريكيّين والعلمانيّين العاملين في المجالات الكنسيّة

المختلفة، قد دفعت باتّجاه التداخل الفكريّ، لأنّها تنهل من المصادر الأكاديميّة ذاتها سواء كانت فرنسيّة، أنجلوسكسونيّة أو ألمانيّة، وذلك في مختلف مجالات التفكّر اللاهوتيّ: اللاهوت المنهجيّ، الإكليسيولوجيا، اللاهوت الفلسفيّ، اللاهوت التاريخيّ، الليترجيا، اللاهوت التطبيقيّ، في مختلف موضوعاته الرِعائيّة والأخلاقيّة والسياسيّة والخِدَميّة، الحوار ما بين الأديان... لقد دفعت المرتكزات الإپيستميّة الجديدة هذه بمقاربات وباستعدادات سلوكيّة ساعدت الكنائس على الخروج من معازلها التاريخيّة والقيام بقراءة نقديّة لإيديولوجياتها الكنسيّة والطوائفيّة، ولخلافاتها التاريخيّة التي باتت تعبّر عن إشكاليّات كريستولوجيّة تاريخيّة بائدة، تغذّت من مفارقات حضاريّة وسياسيّة ملازمة لظروف تاريخيّة معيّنة، ولم يعد لها من فاعليّة على مستوى الوعي الجماعيّ أو الفرديّ. كما أنّها وعت طبيعة الإيديولوجيات التبريريّة هذه التي لا تعدو كونها إواليّات دفاعيّة مصدرها واقع الحجر الوجوديّ الذي انوجدت فيه منذ بدايات «الفتح الإسلاميّ»، وبالتالي فقيمتها التفسيريّة الوحيدة تكمن في كونها مؤشّرات عياديّة لسقوط فاعليّتها التاريخيّة وتحوّلها متاحف لذاكرة ميتة ولتراثات فقدت صلتها بالواقع والوعي والفعل التاريخيَّين. إنّ الحداثة الفكريّة - بأبعادها النقديّة والأدائيّة - التي تُعيد صياغة الخطاب اللاهوتيّ بمندرجاته الفلسفيّة والتاريخيّة والمنهجيّة والإكليسيولوجيّة والخِدَميّة، قد أوجدت الحوافز المطلوبة من أجل تفعيل العمل الإلاصلاحيّ في غير اتّجاه.

ج - لقد أوجدت المعاناة المشتركة التي تجمع المسيحيّين والمسلمين لجهة تأمين الحقوق والحرّيّات الديموقراطيّة، الأُسُس المشتركة من أجل تكوين وعي جديد قائم على فكرة المواطنة والديموقراطيّة، وما تفترضه من مرتكزات تنطلق من الشرعة العميمة لحقوق الانسان؛ ومن مفكّرة إصلاح سياسيّ قائمة على أُسُس دولة القانون وما تتضمّنه من حقوق فردية وجماعية ومن مبدأ حرّيّة الضمير وما يلازمه من حريّات اعتقادية وسلوكية، ومن مقاربة نقديّة للإرث الثقافيّ في مجمل مصادره المعرفيّة من دينيّة وغير دينيّة، وخارجًا عن كلّ أشكال الإقفال الفكريّ. إن المقاربة التفكيكيّة والنقديّة والتاريخيّة للخطاب المؤسّسيّ الدينيّ هو على رأس المفكّرة الإصلاحيّة، وبالتالي أحد المداخل الأساسيّة من أجل الضمان الفعليّ للحقوق والحرّيّات العائدة إلى استقلاليّة العقل والضمير عند الأفراد. هذا ما يدفع بضرورة تضمين مفكِّرة الإصلاح السياسيّ المقاربة النقديّة للثقافة التمييزيّة التي أسّست لها الرؤية القرآنيّة

بمضامينها العقائديّة وإملاءاتها السلوكيّة المؤسّسيّة وممارسات «الإسلامات» التاريخيّة.

من المُلفت أن نلحظ أنّ المفكّرة الديموقراطيّة في المنطقة العربيّة لم تتضمّن حتّى اليوم مسألة مقاربة الحقوق الدينيّة والثقافيّة والأقلّويّة على تقاطعاتها واستقلاليّة موضوعاتها، من منطلق حقوق الإنسان وتطبيقاته الدستوريّة والمؤسّسيّة، وما تستلزمه من مفاهيم المواطنة التداخليّة القائمة على المساواة المدنيّة بمضامينها الفلسفيّة وتطبيقاتها الوضعيّة، ومن ولاءات مدنيّة جامعة تقوم على مرتكز حقوقيّ تجانسيّ يعبّر عن الخيارات المبدئيّة التي يتأسّس عليها المبنى الديموقراطيّ. إنّ الحركات الثوريّة التي انطلقت مع بدايات «الربيع العربيّ» قد أغفلت مسألة الحقوق والحرّيّات الدينيّة والثقافيّة والسياسيّة لدى الأقلّيّات بصفتها أحد المبادئ الناظمة لمفكّراتها الإصلاحيّة. والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ الحركات في بداياتها كانت تعبيرات أوّليّة عن معاناة مديدة مع الأنظمة الديكتاتوريّة، ودون بلورة فكريّة لمندرجات العمل الإصلاحيّ لجهة الحقوق والحرّيّات والآليّات المؤسّسيّة من تداوليّة وإجرائيّة. وإمّا لغياب هذه الإشكاليّات أساسًا حتّى عند الذين يحملون مفكّرات إصلاح ليبراليّة الاتّجاه، وذلك بحكم تغييب لاواعٍ حكمت بها ثقافة سياسيّة ذات مصادر دينيّة حدّدت الانتظامات الدينيّة والقانونيّة والمؤسّساتيّة لهذه المجموعات البشريّة وعلى نحو غير قابل للمساءلة. وهذا ما تستوجب مساءلته مع تبلور الأفق الإصلاحيّ في المنطقة العربيّة؛ وإمّا لاستعادة المدّ التغييريّ العربيّ من قِبَل الإيديولوجيات الإسلاميّة وما وراءها من سياسات نفوذ إقليميّة تسعى إلى ضرب المدّ التغييريّ واحتواء تردّداته عليها، عبر تفعيل الإيديولوجيات الدينيّة وإحياء خطوط الشرخ السياسيّة كما هو الحال اليوم مع تفجّر الصراع السنّيّ - الشيعيّ الذي تديره الإمبرياليّات الإسلاميّة المتصادمة بقيادة السعوديّة وإيران.

إنّ إسقاط حقوق المسيحيّين من دوائر الاصلاح العربيّ، هو مؤشّر واسع الدلالات ويتجاوز المسألة المسيحيّة في المنطقة ليطال مضامين المفكّرة الإصلاحيّة في مبادئها الناظمة. فحقوق المسيحيّين ليست بموضوع قائم بحدّ ذاته ولا صلة له بالحقوق والحرّيّات التي يمتاز بها أيّ مجتمع ديموقراطيّ، وبالتالي فمسألة حقوق المسيحيّين ترتبط بمستقبل الخيارات الديموقراطيّة في المنطقة العربيّة، وليست بمستقلّة عنها، حتّى لو كانت أحد تعبيراتها أو موضعًا من مواضع تطبيقاتها. لقد برزت هذه

المفارقات مع تبلور حركة التغيير الديموقراطيّ في مصر، فالثورة قد تمّت بمشاركة الأقباط منذ مراحلها التأسيسيّة وفي أثناء محطّاتها المتنوّعة، ولكنّها لمّا انتقلت إلى مرحلة التفتيش عن البدائل المؤسّسيّة والدستوريّة، أُسقِطت المشاركة القبطيّة، وكأنّه لا اعتبارات مواطنيّة ولا مسألة قبطيّة ولا تمييز تجاههم ولا إقصاء لهم عن حقوقهم الأساسيّة. هذا حتّى لا نتحدّث عن مرحلة تسلّم الأخوان المسلمين مع انتخاب محمّد مرسي، وقد تحوّلت معه مصر من جمهوريّة تُمثِّل المصريّين إلى جمهورية الإخوان المسلمين، وبالتالي فلا داعي للتساؤل عن موقع الأقباط ضمن المعادلة الجديدة. الأقباط ليسوا بمغيّبين وحسب، بل هم أساسًا خارج دائرة النظر والفعل السياسيَّين. إنّ اللامنظوريّة التي تحكم الوضعيّة القبطيّة ليست عارضة، بل هي تعبير عن رؤية دينيّة وإسقاطات ايديولوجيّة تمييزيّة غير قابلة للمساءلة. فليس من الغريب، في مناخات كهذه، أن يبادر المشايخ الإخوانيّون والسلفيّون بإصدار أحكام وفتاوًى وإعلانات نوايا تنحو باتّجاه التهجير الجماعيّ والإبادة، لأنّ الحركة الديموقراطيّة داخل الأوساط القبطيّة، بحسب هؤلاء، هي جزء من المؤامرة ضدّ «الأمّة الإسلاميّة» وتَطاولٌ على سيادتها (راجع على سبيل المثال مواقف الداعية الإسلاميّ وجدي غنيم...).

أمّا مقاربة موضوع مسيحيّي العراق فتتمّ من ضمن المنطق ذاته، المسيحيّون أقلّيّة لا حقوق مبدئيّة لها، وكأنّ معايير المواطنة وما تفترضه من مساواة مبدئيّة وحقوق تجانسيّة لجهة حقوقهم الفرديّة والجماعيّة وحرّيّاتهم لا تنطبق في حالهم. إنّ التهجير الذي يصيبهم، كما أصاب سواهم من العراقيّين السنّة والشيعة والأكراد، وهم ليسوا باستثناء، لا يندرج ضمن باب استهداف الحقوق المواطنيّة لعراقيّين، بل ضمن التعرّض لمجموعة بشريّة مجرّدة من الصفات المعنويّة والحقوقيّة الضامنة، كما لو أنّ ثمّة تعارضًا بين مواطنيّتهم العراقيّة وانتمائهم المسيحيّ، أو كان المِعلم الثاني يلغي المِعلم الأوّل. إنّ المقلق في الأمر، هو إمّا التسليم بواقع التهجير كواقع غير موصوف، أو السعي وراء حمايات تمحضها مراكز النفوذ الكرديّة أو الشيعيّة...

نصل في مراجعتنا إلى الوضع السوريّ حيث لجأ النظام منذ بداية الثورة إلى تصوير نفسه حاميًا لحقوق المسيحيّين والمؤتَمن على سلامتهم. لقد ترسّخت هذه الممارسة منذ بدايات حكم البعث، سواء من خلال التضليل الذي تنتجه الإيديولوجيا البعثيّة عبر تصوير الواقع على أساس التداخل العضويّ بين أبناء الأمّة الواحدة (Naturalization of political affiliations)، وأنّ مسألة الأقلّيّات الدينيّة قد وجدت

لها حلًّا عبر نهج البعث السياسيّ. وبالتالي عَمِد الحزب إلى اعتماد إستراتيجيّات خرق منهجيّة للكنائس والمؤسّسات الطوائفيّة التابعة لها وتوظيفها في خدمة سياسات نفوذه. لقد تمظهر هذا الواقع بشكل رمزيّ ولكن شديد التعبير، عندما زار البابا يوحنّا بولس الثاني لبنان في العام ١٩٩٧ وما أدّت إليه هذه الزيارة من إعادة تفعيل للاستقلاليّة المعنويّة للكنائس في لبنان، كاثوليكيّةً كانت أم غير كاثوليكيّة، وما نشأ عنها من تردّدات على مستوى كنائس المنطقة. بادر الرئيس السوريّ آنذاك حافظ الأسد، بعد الزيارة، إلى دعوة البطاركة والمسؤولين الكنسيّين المقيمين في دمشق أو سوريّي الجنسيّة: إغناطيوس هزيم (كنيسة الروم الأرثوذكس الأنطاكيّة)، إغناطيوس زكّا عيواص (الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسيّة)، مكسيمس حكيم (كنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك)، رياض جرجور (الكنائس الإنجيليّة في سوريا ولبنان)، وشنوده الثالث (بابا الكنيسة القبطيّة المرقسيّة)، وهو الوحيد من خارج سوريا، إلى اجتماع ترأّسه لتأكيد سلطته على هذه الكنائس، وإرساله رسالة واضحة إليهم وإلى الكرسيّ الرسوليّ في الفاتيكان، مضمونها أنّ استقلاليّة الكنائس تقف عند حدود النظام السياسيّ الحاكم. وهذا ما يلجأ إليه بشّار الأسد عبر تطويع الكنائس لسياساته من خلال توظيف بعض الإكليريكيّين واستخدام واجهات مسيحيّة وفرض حدود ناظمة للأداء والنطاق الكنسيّين تنطلق من أولويّات سياسات نفوذه المتبدّلة[٧٣]. يستند المنهج المعتمد إلى ثقافة «ذمّيّة» مترسّخة ومعطوفة على إستراتيجيّات الخرق التي يستمدّها من التكنولوجيا الشيوعيّة التي بقيت ترسّباتها بعد انقضاء المنظومة الشيوعيّة السوفياتيّة على مستوى أداء الحكم السوريّ وسواه من الديكتاتوريّات اليساريّة المتبقّية (كوبا، نيكاراغوا، ڤينيزويلّا) أو ديكتاتوريّة الملالي في إيران التي تنقل التقنيّات السلطوية اللينينيّة بشكل حرفيّ.

إنّ منطق الحماية الذي يستتر وراءه النظام السوريّ في سياسة المواجهة الدمويّة التي أطلقها تدعيمًا لشرعيّته المتهاوية، هو أمر منافٍ لأبسط مرتكزات الأنظمة الديموقراطيّة ومبادئ حقوق الإنسان وما تؤسّس له من حقوق ومؤسّسات ضامنة. إنّ محاولة النظام السوريّ استعمال ورقة المسيحيّين من خلال تنصيب نفسه حاميًا عن سلامة المسيحيّين وحقوقهم هو من السياسات التضليليّة بامتياز، فهذا النظام يستعمل المسيحيّين الذين تحوّلوا فعليًّا إلى محميّة لقطعان بشريّة لا صفة لها، لا معنويّة ولا دستوريّة ولا كنسيّة، تعطيها كيانها واستقلاليّتها وتحمي قدرتها على المبادرة الحرّة حقًّا

مُنشِئًا (Droit imprescriptible) يلازم مفهوم الشخصيّة المعنويّة بمدلولاتها الفرديّة والجماعيّة(٧٤). تندرج الحركة التي شهدناها في لبنان بدفع من النظام السوريّ، والتي تمثّلت بطروحات ميشال عون وفريقه السياسيّ وحلفاء النظام السوريّ في الأوساط السياسيّة المسيحيّة حول تمثيل ما سمّوه «بالمسيحيّة المشرقيّة» وحمايتها، ومن خلال ما سمّي «بتجمّع المسيحيّين المشرقيّين» من أجل تمويه إستراتيجيّة الخرق للكنائس التي يعتمدها بشّار الأسد، هو من المؤشّرات السيّئة التي تطال لأوّل مرّة دائرة الممانعة المبدئيّة التي مثّلتها الكنيسة المارونيّة دون خطأ. وهذا ما دفعني إلى التساؤل حول الفروقات القائمة بين المواقف المبدئيّة لدى البطريرك الراعي وأداءات كالتي نشهدها من خلال التجمّع المغطّى هذا من قِبَله. إنّ مجمل الأداءات السياسيّة والكنسيّة هذه مخالف في روحه وفعله للرؤية الكنسيّة والإرث الوطنيّ والسياسيّ للكنيسة المارونيّة. الموارنة لم يعرفوا، في تاريخهم الكنسيّ القديم والحديث، أيّ مساومة على استقلاليّة الكنيسة الكيانيّة والمبدئيّة ولا خَبِروا الوضعيّة الذمّيّة كما كرّرها لي مرارًا المطران جورج خضر، ودفعوا ثمنًا كبيرًا في تاريخهم السياسيّ الحديث والمعاصر لسياسة الممانعة التي أبدوها تجاه محاولة النيل من حقوقهم الكنسيّة والوجوديّة ومن استقلاليّة الكيان السياسيّ اللبنانيّ. إنّ العلامات السيّئة هذه تؤشّر إلى تسيّبات في مواضع سياسيّة وكنسيّة أخرى، حيث الارتباطات السياسيّة والماليّة لفرقاء سياسيّين مسيحيّين داخل ١٤ أذار وبعض الإكليركيّين مع دوائر النفوذ السعوديّة والقطريّة، تشير إلى انحرافات سلوكيّة لم تكن معروفة في الأوساط المارونيّة هذا حتّى لا أقول إنّها لم تكن قابلة للافتكار. إن الأسباب المنشئة لهذا التسيّب تعود إلى حالة الحرب المديدة بمراحلها السياسيّة والعسكريّة المتداخلة، وما أدّت إليه من تفكّكات بنيويّة طالت المستوى القيميّ والسلوكيّ الناظم. هذا حتّى لا ننسى ما للأوليغارشيّات السعوديّة والقطريّة ونظام الملاكيّ الإيرانيّين من دور أساسيّ في إشاعة ديناميكيّات الإفساد مدخلًا أساسًا لسياسات نفوذها.

إنّ المراجعة التي أجريتها لبعض الوقائع تُظهِر أنّ مقاربة الموضوع قد تمّت ماضيًا، وتتمّ حاضرًا، انطلاقًا من رؤى وممارسات وثقافات وسياسات تمييزيّة راسخة في النصّ القرآنيّ وفي التقليد الإسلاميّ والمواريث السياسيّة في العالمَيْن الإسلاميّ والعربيّ؛ وبالتالي فالتغيير يبدأ بقطيعة معرفيّة مع هذه الرؤى والممارسات. لن تتمّ هذه القطيعة ما لم يُقَارب النصّ القرآنيّ على أساس تفكيكيّ وتاريخيّ يظهّر الفروقات بين

الاعتبارات الروحيّة الطابع والاعتبارات الاجتماعيّة والسياسيّة الناشئة عن مجتمع الجزيرة في القرن السابع، وعن ظروف النشأة الإسلاميّة. إنّ العلوم الإسلاميّة الكلاسيكيّة تفتح المجال سواء لجهة معايير أسباب التزيل أو التمييز بين مرحلتي التدوين القرآنيّ المكّيّة والمدنيّة حيث الفرق بين الاعتبارات الروحيّة والتشريعيّة الطارئة، يفسح المجال لإجراء قراءات نقديّة. إنّ المراجعات «الإپيستميّة» تؤسّس للمقاربات الإصلاحيّة العمليّة، وبالتالي هي مقدّمات شرطيّة لإمكانيّة الخوض في عمل تغييريّ على مستوى الرؤى والسلوك والسياسات المؤسّسيّة. أضف إلى ذلك ضرورة صياغة الرؤية التغييريّة انطلاقًا من موضعة المقاربة النقديّة وتشبيكها بالإشكاليّات المعرفيّة والسياسيّة القائمة في مرحلة معيّنة. إنّ المرحلة التي تأسّست مع ما سمّي «بالربيع العربيّ» تشكّل رافعة مهمّة في مجال بلورة سياسات تغييريّة لسبب أساس هو قيامها انطلاقًا من تعبيرات داخل المجتمعات دفعت بأشكال متنوّعة من المعاناة والتطلّعات والرؤى التي حُجبت على مدى عقود، ومن قِبَل فاعلين متنوّعين في رؤاهم وتطلّعاتهم وسياساتهم، وخارجًا عن «العائق المعرفيّ» الذي حكم الوجدانات السياسيّة في هذه المنطقة من العالم، والقائم على تخريج الملامات العائدة إلى واقع التهافت المعمّم فيها ونسبته إلى «الغرب المسيحيّ أو الاستعماريّ» أو لدولة إسرائيل. لقد شهدنا لأوّل مرّة خروجًا عن الرؤية الآسرة هذه ومعميّاتها باتّجاه الرؤية النقديّة الداخليّة المصدر، الأمر الذي يشكّل نقلة نوعيّة لا يجوز القفز فوقها. من ناحية أخرى، لقد تعثّرت الديناميكيّة التغييريّة الناشئة مع مرحلة «الربيع العربيّ» نتيجةً للتفكّكات البنيويّة المديدة التي عاشتها هذه المجتمعات على كلّ المستويات، وما نشأ عنها من انفصامات على المستوى الوعي والسلوك، وما تفرّع عنها من طلاقات واضحة بين المعاني الناظمة والقدرات العمليّة. لقد دخلت المنطقة في ديناميكيّة إفراغ منهجيّة للخيارات الديموقراطيّة، وباتت تتحرّك ضمن فراغات قيميّة وسلوكيّة ومؤسّساتيّة بيّنة. لقد تمّت عمليّة الإفراغ انطلاقًا من ضعف المنابت الفكريّة الليبراليّة وتسكّع مداخلة نخبها؛ ومن الهجمات المضادّة التي قامت بها الإمبرياليّات الإسلاميّة القائمة على مستويَيْها السنّيّ والشيعيّ لدرء تأثير المفكّرات الليبراليّة الناشئة على هيمنتها الإيديولوجيّة وعلى مستوى سياسات نفوذها الإقليميّة؛ ومن انفتاح السياق التغييريّ على ديناميكيّات تفتّتيّة دفعت بها النزاعات الإتنيّة والإتنو - دينيّة على تنوّع فاعليها (سنّة - شيعة؛ أكراد - عرب؛ علويّون - سنّة؛ أقباط - سنّة؛ . . .) التي بقيت

خارج المفكّرة الديموقراطيّة، سواء على مستوى الاعتراف بها أو التعاطي العقلانيّ والديموقراطيّ مع مفاعيلها؛ وأخيرًا على مستوى اختطاف الإسلاميّين للمدّ الديموقراطيّ الذي لم يَرَوا فيه إلّا مناسبة لفرض ديكتاتوريّاتهم بديلًا عن الديكتاتوريّات القائمة، أو مسرحًا لسيناريوات فوضويّة تؤدّي إلى ما أوْدَت إليه الأوضاع الحاضرة من نزاعات سياسيّة وعسكريّة وأعمال إرهابيّة مفتوحة على كلّ الاحتمالات والفاعلين الإسلاميّين على تضارب مفكّراتهم.

إنّ الأفق البنّاء الوحيد الذي دفعت به الديناميكيّات التغييريّة الناشئة، هو فتح ملفّ الديموقراطيّة لأوّل مرّة، ولكنّه كما ظهّرت الوقائع، بات يتطلّب ترسيمًا واضحًا لمندرجاته على مستوى المنابت الثقافيّة الليبراليّة، والخيارات المؤسّسيّة الديموقراطيّة، وصياغة التحالفات المجتمعيّة والسياسيّة اللازمة، وتوسيع مروحة الإشكالات المطروحة لتشمل مسألة الحقوق الفرديّة والجماعيّة والحقوق الدينيّة والثقافيّة ومسألة الأقلّيّات، على أساس ارتباطها بالشرعة العميمة لحقوق الإنسان وما تقتضيه من رؤية ناقدة للإرث الإسلاميّ والعربيّ في هذه المجالات؛ وعطف المفكّرة الديموقراطيّة على المستوى السياسيّ بالمفكّرة الإصلاحيّة على المستوى الاجتماعيّ والاقتصاديّ والبيئيّ والجندريّ؛ والانفتاح على جدليّات التواصل التي أسّست لها العولمة على مستوى التعاون بين فاعلي المجتمعات المدنيّة المحلّيّة وفاعلي المجتمعات المدنيّة العالميّة والمؤسّسات الدوليّة ومنظومات الدول الديموقراطيّة، لجهة ترفيد الرؤى والممارسات الإصلاحيّة والتوسّط والتسوية التفاوضيّة والعقلانيّة للنزاعات، والانفتاح على أطر تعاونيّة وتشابكات علائقيّة تسمح للفاعلين الديموقراطيّين والإصلاحيّين من تأطير مداخلتهم وحمايتها من كلّ أشكال التطويق والترهيب التي تمارسها السياسات الرافضة للمدّ الليبراليّ. لقد برهنت التطوّرات الأخيرة أنّ جدليّات التغيير الإقليميّة لن تنجح في تجاوز الإقفالات المميتة ما لم تحظَ بغِطاءات دوليّة وأعمال توسّطيّة ومداخلات أمنيّة لحماية السلم الأهليّ، وتفعيل آليّات التسوية العقلانيّة، ودفع المفكّرات الديموقراطيّة إلى مقدّمة العمل السياسيّ والعامّ، وإيجاد المناخات الضامنة للخيارات الليبراليّة، وإلّا فهذه المجتمعات قادرة على إنتاج سمومها القاتلة على نحوٍ مستمرّ.

هذا يعني أنّه لا يمكن مقاربة «المسألة المسيحيّة» في المنطقة إلّا انطلاقًا من هذه الاعتبارات، وإلّا وقعنا في دائرة الفكر بالتمنّي وبقيت الإشكاليّات الناشئة عنها تتخبّط

في ضبابيّة المفاهيم والرؤى الإصلاحيّة المطلوبة في هذا المجال. هنالك تسابق بين استحقاقات، استحقاق الخيارات الإصلاحيّة الفارقة واستحقاق الهجرة الذي بات يتقدّم على كلّ الاعتبارات داخل المجتمعات المسيحيّة الإقليميّة. إنّ تعثّر أو اندثار المفكّرة الإصلاحيّة، على المستوى الإقليميّ، سوف يؤسّس لمزيد من التفكّكات البنيويّة على مستوى التشكّلات الدولاتيّة والوطنيّة، وعلى خطّ الثقافة والممارسات السياسيّة، وعلى مستوى تراجع الخيارات الإصلاحيّة في المجالات الدينيّة والفكريّة والسياسيّة. وهذا ما يجعلني أقول إنّ «المسألة المسيحيّة» غير قابلة للافتكار خارجًا عن موجبات الأفق الإصلاحيّ الشامل وما يرادفه على مستوى الفعل السياسيّ.

تفترض مقاربة موضوع المسيحيّين في المنطقة العربيّة الاعتبارات «الإپيستميّة» والإصلاحيّة التالية:

أ - الكنائس الشرقيّة لها هويّات تاريخيّة وحضاريّة ولاهوتيّة وإكليسيولوجيّة وسياسيّة ناظمة، وبالتالي تعريفها بصفتها عربيّة هو تعريف مخالف لحقيقتها التاريخيّة والوجوديّة، فالعروبة إيديولوجية سياسيّة وثقافيّة معاصرة تستعيد في فرضيّاتها المِعلم الإسلاميّ والمرحلة الإسلاميّة كمِعلم ناظم ومرجعيّة معرفيّة لقراءة تاريخ المنطقة وتصوّر مستقبلها. إنّ المقاربة الاختزاليّة لتاريخ المنطقة وما تُمليه من إقامة «قطيعة معرفيّة» بين المرحلة الإسلاميّة والمرحلة السابقة للإسلام، وهذا ما عبّر عنه الإسلام منذ بداياته عبر توصيفها بالعهود «الجاهليّة»، هو مخالف للحقيقة التاريخيّة وقد أدّى إلى نتائج كارثيّة، لأنّ «الفتوحات الإسلاميّة» قضت على كلّ الإرث الحضاريّ والثقافيّ السابق ووضعته خارج دوائر الافتكار والفعل التاريخيّ. لا يمكن مقاربة موضوع الكنائس الشرقيّة بمعزل عن مصادرها الحضاريّة والثقافيّة وإعادة التواصل معها على أساس مراجعة نقديّة من ناحية؛ وعلى أساس الاعتراف بأنّ أسلمة المنطقة قد تمّت على أسس الغائيّة للكيانات الحضاريّة والكنسيّة السابقة، وما التعدّديّة الدينيّة التي دفع بها الإسلام إلّا بعمليّة حجر ضمن سواتر إيديولوجيّة وجغرافيّة حدّدتها مفاهيم «أهل الكتاب» و«الذمّيّة» و«دار العهد» وفهم الإسلام لذاته خاتمةً للوحي الإبراهيميّ، وما نشأ عنها بالتالي من رؤًى وممارسات تمييزيّة على المستويات الدينيّة والسياسيّة وعلى مستوى تقسيم العمل الاجتماعيّ والاقتصاديّ. وبالتالي فمفاهيم المسيحيّة العربيّة أو المشرقيّة كمفاهيم مغلقة وخارجة عن أيّ مقاربة تاريخيّة فعليّة لواقع الكنائس التاريخيّ والحضاريّ، ما هي إلّا تعبيرات رديفة لواقع الأقلّيّة الدينيّة وما رافقها من

إعادة تشكّل للبنيات الكنسيّة والوعي المسيحيّ على قاعدة التأقلم مع الموجبات العقائديّة والمؤسّسيّة والسياسيّة واللغويّة التي تفرّعت عمّا سمّي «بالفتوحات الإسلاميّة».

يقابل المفهوم اللاتاريخيّ هذا لهويّة الكنائس الشرقيّة الحضاريّة والتاريخيّة، قراءة متأنّية لتراثاتها وإعادة التواصل معها من خلال استعادة نقديّة وتاريخيّة؛ واستعادة لفاعليّتها التاريخيّة على مستوى عملها الكنسيّ لاهوتيًّا وخِدميًّا، وعلى مستوى استعادة المسيحيّين حقوقَهم على أساس مواطنة فعليّة يعبّر عنها من خلال خيارات حقوقيّة ناظمة للشؤون الفرديّة والجماعيّة، وتضمنها المؤسّسات الديموقراطيّة التي تستمدّ شرعيّتها من البعد التداوليّ والنقاشيّ الناظم للخيارات السياسيّة والمؤسّسيّة والمساواة المبدئيّة ببعدَيْها الأنطولوجيّ والقانونيّ، وتكريس الحرّيّات في كلّ جوانبها الاعتقاديّة والسلوكيّة وعلى مستوى حرّيّة تغيير المعتقد وحرّيّة الضمير كمسألة مستقلّة وأساسيّة في هذه المنطقة؛ والتواصل المَدَنيّ والمتحرّر من كلّ ترسّبات الذمّيّة والعقد الاقلّويّة مع الأقران المسلمين وغير الدينيّين وغير المسلمين، على قاعدة المساواة المدنيّة من أجل تحديد الخيارات الناظمة للحياة العامّة على أسس إراديّة ومساواتيّة وتداخليّة؛ وتأسيس الرابطة الإقليميّة على مرتكزات التعاون والتداخل الإراديَّين، والانفتاح على الروابط العالميّة بمتغيّراتها الدولاتيّة والمجتمعيّة انطلاقًا من ملفّات إنسانيّة جامعة تنعقد حول مسائل حقوق الإنسان بمختلف تطبيقاتها، والبيئة بمختلف مكوّناتها، وحقوق المرأة، والطفل والحقوق الدينيّة والثقافيّة، ومسائل الأقلّيّات، وإشكاليّات الإنماء والعدالة الدوليّة والعدالة الترميميّة والانتقاليّة، والحرّيّات العائدة إلى المسالك الحياتيّة. . .

تنطلق المقاربة المعتمدة من خارج مفاهيم القوميّة وما تفترضه من روابط قبليّة ودمويّة سابقة أو لاغية للروابط والإملاءات المدنيّة وتستلهم مفهوم الوطنيّة الدستوريّة[٧٥] (Verfassungspatriotismus) وما يفترضه من رباطات قيميّة وإراديّة وما ينشأ عنه من ولاءات مدنيّة مختارة، تحدّدها الخيارات الدستوريّة الناظمة المبنيّة على الشرعة العميمة لحقوق الإنسان، ومن تواصل وتعاون إراديّ مع كلّ المرجعيّات المؤسّسيّة والفكريّة على المستوى الدوليّ، التي تساهم في بلورة الحقوق والحرّيّات في مختلف تطبيقاتها. إنّ العودة إلى مفاهيم القوميّة العربيّة وما أسّست له من تعريفات اختزاليّة للهويّات الحضاريّة والدينيّة، ومن أطر علائقيّة قائمة على الانتظام ضمن دائرة سياسات النفوذ ومحاورها؛ وتفعيل النزاعات بدل تحكيمها واستهداف واقع التعدّديّة

الإقليميّة وما يتطلّبه من اعتراف بشرعيّتها وبإدارتها على نحوٍ عقلانيّ وديموقراطيّ؛ ومن أنظمة دكتاتوريّة تمفصلت على خطّ تقاطع الانقسامات القبليّة والمذهبيّة، ومُتَخيّل الأمّة الإسلاميّة وما أسّس له من رؤى وسياسات نفوذ تمييزيّة حكمت رؤيتها وأداءاتها على المستوى الإقليميّ، هي جزء من المشكلة التي ينبغي علاجها وليس جزءًا من الحلّ.

إنّ الليبراليّة الفكريّة والخيارات الديموقراطيّة بأبعادها النقاشيّة وتعبيراتها المؤسّسيّة هي المدخل من أجل التعاطي مع مسألة الحقوق والحرّيّات الدينيّة التي لا يمكن أن تبقى خارجة عن نطاق المفكّرة الديموقراطيّة كما هو الحال حتّى اليوم. إنّ مقاربة المسألة المسيحيّة في المنطقة ببعدَيْها الكنسيّ والمجتمعيّ وعلى أساس خصوصيّات تداخلاتها على المستوى الإقليميّ، هي جزء من المسألة الديموقراطيّة ومن عمليّات التحوّل الديموقراطيّة وما ترمي إليه خيارات سياسيّة ضامنة للحقوق والحرّيّات الأساسيّة. إنّ أطر التعاون الانتر - عربيّة على أهمّيّتها لن تكون من هذا المنطلق أساسًا لعلاقات وولاءات قسريّة، ولا بديلًا عن المفكّرة الكوسموپوليتيّة وما ترمي إليه من إرساء لديناميكيّات علائقيّة مصدرها حقوق الإنسان كمعايير ناظمة للجدليّات التواصليّة والتعاونيّة على المستوى الدوليّ. لن تستقيم المقاربة الديموقراطيّة لمسألة الوجود المسيحيّ في المنطقة إلّا من خلال التداخل بين المفكّرة الديموقراطيّة في بعدَيْها الداخليّ والكوسموپوليتيّ، كأساس من أجل ضمان الحقوق والحرّيّات الأساسيّة التي سوف تؤطّر الجدليّات الاجتماعيّة والسياسيّة على أساس مفهوم الكرامة الإنسانيّة وحقوق الإنسان. أما الكيانات الوطنيّة والسياسيّة والتعاونيّة بين الدول فليست إلّا بأدواتٍ تنفيذيّة تحكمها الشرعة العميمة لحقوق الإنسان والثقافة والمؤسّسات الديموقراطيّة والتداولات بين المواطنين، من أجل تخريج الخيارات العامّة الناظمة.

ب - متابعة عمليّة التحديث على مستوى الفكر الفلسفيّ واللاهوتيّ وإشكاليّات العمل الخِدَميّ الخاصّ بالكنائس. تنعقد عمليّة التحديث الفكريّ حول المحاور التالية: اللاهوت المنهجيّ والعقائديّ: إعادة النظر في المرتكزات «الإپيستميّة» للخطاب اللاهوتيّ وذلك انطلاقًا من المساءلات المعرفيّة المعاصرة التي تطرحها الفلسفة والعلوم الإنسانيّة والطبيعيّة والرياضيّة؛ إعادة النظر في العلاقات بين الأديان في ضوء المقاربات الجديدة للاهوت التعدّد الدينيّ والتعدّديّة القيميّة التي تتمثّل بتعدّديّة

الخيارات الفلسفيّة والأخلاقيّة؛ تعميق اللاهوت المسكونيّ بين الكنائس لجهة القراءة النقديّة للتواريخ الكنسيّة ومقاربة التراث الپترولوجيّ المشترك وتعدّديّة المفاهيم والتراثات الإكليسيولوجيّة انطلاقًا من تمايزاتها ومشتركاتها ومساحة التلاقي فيما بينها؛ إعادة النظر في مواقع الخطاب اللاهوتيّ وخاصّةً لجهة المسائل الوجوديّة المعاصرة التي تنعقد حول معنى الحياة وما يفترضه من تجديد مقاربة مسألة الله من الناحيتَيْن الفلسفيّة واللاهوتيّة، والموضوعات الليترجيّة والجماليّة (الآداب المعاصرة، العمارة، الموسيقى والرسم والنحت)، وتطوير المقاربات في مجالات اللاهوت الرعائيّ والخِدَميّ على أساسها؛ تجديد المقاربات في مجال اللاهوت الخِدَميّ لجهة الخروج التدّرجيّ عن المفاهيم الإكليسيولوجيّة الإكليرسيّة باتّجاه مفهوم الإكليسيولوجية التداخليّة القائم على تقسيم العمل الكنسيّ انطلاقًا من تعدّديّة الخِدَم والمواهب (الليترجيا والهوميليا والدياكونية)، وإدخال مفاهيم الديموقراطيّة في مجال إعادة بناء الأطر التدبيريّة والإداريّة والماليّة على نحوٍ يتلاءم مع المشورات الإنجيليّة لجهة تركيز روح الفقر والأُخُوّة والتضامن والشفافيّة كمعايير مؤسّسيّة وسلوكيّة وروحيّة ناظمة، والعمل الإراديّ من أجل تصفية ترسّبات الذهنيّة الإكليرسيّة المُنطوية على فرضيّاتها وآليّاتها التي انتقدها البابا فرنسيس بشدّة عندما أدانها باعتبارها نمطًا تنظيميًّا «لا علاقة له بالمسيحيّة»، ولجهة الروح الانتهازيّة والتعيّش الوظيفيّ الذي أسّست له بحكم رؤيتها المغلقة على روح الإنجيل؛ وذيول الثقافة التدبيريّة السلطويّة بمصادرها الإقطاعيّة و«الإيتوس» السائد في مجتمعاتنا القائم على علاقات النفوذ ومؤدّياتها على المستوى الذهنيّ والنفسيّ والعلائقيّ والمؤسّساتيّ؛ إعتماد رؤية نقديّة في مجال تنظيم العمل الخِدَميّ في الكنيسة (التربية، العمل الاجتماعيّ، المرافقة)، وذلك لجهة تطوير رؤية لاهوتيّة تعدّديّة تنطلق من «كريجما» التطويبات، ومتواصلة مع موجبات العدالة الاجتماعيّة في الديموقراطيّات المعاصرة، وما تفترضه من بنيات تواصليّة ونقاشيّة بين مؤسّسات وفاعلي المجتمع المدنيّ والآليّات الناظمة للسياسات العامّة؛ كما أنّ الرؤية الإصلاحيّة تفترض إطارًا جديدًا ناظمًا للعمل الخدميّ وهو انخراطه في الرؤية الإنمائيّة التكامليّة والكوسموپوليتيّة المنحى لجهة تعيين موضوعات العمل وآليّاته. أمّا المحاور الناظمة فنحدّدها كالتالي: إشكاليّات الفقر المعاصرة، مسائل التمكين التكنولوجيّ والعلميّ وعلاقتها بالبنيات المهنيّة ومشاكل البطالة المعاصرة، مشكلات الهجرة العمّاليّة وحقوق العمالة المهاجرة الإنسانيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة،

سياسات التمييز ضدّ النساء بكلّ مندرجاتها النفسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والمهنيّة والأخلاقيّة؛ سياسات التمييز العنصريّ والدينيّ وتردّداتها على مختلف المستويات؛ الممارسات الاقتصاديّة غير المشروعة والمنعقدة حول مختلف أنشطة الجريمة المنظّمة: إنتاج المخدّرات وتجارتها، تجارة السلاح، التجارة الجنسيّة، تبييض الأموال، تجارة الأعضاء، العمالة الاستعباديّة، تجارة التبنّي واستغلال القاصرين، عمالة الأولاد، . . . ؛ إعتماد رؤية للحوار بين الأديان قائمة على لاهوت التعدّد الدينيّ(٧٦) وما يفترضه من قبول بصلاحيّته المعرفيّة (Heuristic) لجهة الدراسة التخصّصيّة والمقارَنَة وما يتضمّنه من مقاربات نقديّة وتفكيكيّة وتفسيريّة للمؤسَّس والخطاب الدينيّين تنطلق من مختلف العلوم الإنسانيّة والفلسفات المعاصرة. أضف إلى ذلك ضرورة تطوير مفهوم الحوار العمليّ بين الأديان، على أساس الخوض في حوارات وأعمال مشتركة من أجل المساهمة في حلّ المشاكل المعاصرة على تنوّع موضوعاتها، سواء على مستوى الصيغ التعاونيّة المباشرة أم المشاركة من خلال المؤسّسات الدوليّة.

ج - إنّ خوض المؤسّسات الدينيّة الإسلاميّة في العمل الإصلاحيّ قد أصبح من الأمور الحياتيّة الأساسيّة في العالم الإسلاميّ. إنّ حالة المرارة التي يعيشها العالم الإسلاميّ المعاصر والناشئة عن علاقته المضطربة والـمَرَضيّة المنحى مع الحداثة بمختلف مكوّناتها المعرفيّة والأدائيّة، باتت تتطلّب رؤى إصلاحيّة تدفع الإسلام إلى آفاق جديدة تُخرِجه من الالتباسات المميتة التي دخل من خلالها العالم المعاصر. فالعنف الذي يلفّ المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، والفهم الخاطئ لمعطيات الحداثة والتعاطي معها، كما لو أنّها منافية للإسلام أو لحقوق المسلمين، والإيديولوجية الإمبرياليّة التي تعبّر عنها مقولة الأمّة الإسلاميّة، ومفاهيم «دار السلم ودار العهد ودار الحرب»، وقراءة الجغرافيا السياسيّة التاريخيّة في ضوئها واعتبارها مرجعيّة ناظمة للعلاقات الدوليّة في المجتمعات المعاصرة، تشكّل على وجه التأكيد جزءًا من المشكلة لا من الحلّ. إنّ تجاوز الإقفالات المعرفيّة والسلوكيّة يبدأ بقراءة نقديّة وتفكيكيّة وتفسيريّة للنصّ الدينيّ(٧٧) وقبول بموجبات الحداثة المعرفيّة لجهة التمايزات البنيويّة بين الأبعاد الدينيّة والثقافيّة والسياسيّة والعلميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة وترابطها على أُسُس جدليّة لاإلغائية أو استتباعيّة؛ والتعدّديّة القيميّة وما تفترضه من تمايزات في الرؤى الفلسفيّة والأخلاقيّة والدينيّة والاجتماعية والسياسيّة

ومن حياد للبنيات الدوليّة تجاه أنظمة المعتقدات التي تتعاطى معها من زاوية ضمان الحقّ بحرّيّة الضمير وحماية أُطرها الإپيستميّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

أضف إلى ذلك أنّ الدخول في الحداثة يفترض التزام الحيّز الدينيّ بُعدَه المخصِّص، ولكنّ التزام البُعد المخصِّص في حال الإسلام يفترض، كما فعلت المسيحيّة الغربيّة في سياقها التاريخيّ المخصِّص، عمليّة تموضع خارجًا عن الالتباسات التي يخلقها الترادف بين السياسيّ والدينيّ، والاعتراف باستقلاليّة المدى الإنسانيّ في أبعاده المختلفة عن المدى الدينيّ، والتموضع ضمن المعادلات التعدّديّة التي تمتاز بها الحداثة على المستويات المعرفيّة والإتيكيّة والأدائيّة، والتصرّف على أساس أنّ المؤسّسة الدينيّة هي مؤسّسة كسواها من مؤسّسات المجتمع المدنيّ ولا سبيل إلى اعتبارها مرجعًا قسريًّا ناظمًا للشؤون الحياتيّة والعامّة؛ تنطلق شرعيّة مداخلتها من اشتراكها على قاعدة مساواتيّة مع سواها من مؤسّسات المجتمع المدنيّ في النقاش العامّ الذي يحكم آليّات العمل في الدولة الديموقراطيّة الحديثة. هذا يعني، على سبيل الخلاصة، دخول الإسلام في ديناميكيّات الحداثة الناظمة والتأقلم مع موجباتها، وإلّا فنحن أمام معادلة مقفلة تتمظهر على نحوٍ مستمرّ من خلال اعتماد المرارة والعنف والرؤى الدفاعيّة آفاقًا ناظمة للتعاطي مع الآخر ومع التعدّديّة المعاصرة بمختلف أبعادها. لا سبيل للحوار الدينيّ إن لم يندرج من ضمن أفق الحداثة، لأنّ المشكلة تكمن في عدم انخراط الإسلامات المؤسّسيّة - تمييزًا لها عن المسلمين - في الإشكاليّات الحديثة هذه التي أصبحت أفقًا فكريًّا وأدائيًّا ناظمًا. إنّ التستّر وراء خصوصيّة البنية الدينيّة الإسلاميّة وقراءة مسلّماتها المعرفيّة والمؤسّسيّة خارجًا عن دائرة الرؤية النقديّة التي تستحثّها القراءة المُقارَنة والتاريخيّة للنصّ الدينيّ والمؤسّسات الإسلاميّة، وعدم القبول بمفاهيم وأصول تفسيريّة خارجة عن أصول القراءات التقليديّة، هو جزء من وضع الذات خارج دائرة الفاعليّة التاريخيّة وإرساء خطوط تماسّ نزاعيّة بين «زمنيّات لامتزامنة»(٧٨)، أيْ بين بنيات ذهنيّة أو سلوكيّة تتداخل فيما بينها على أساس زمنيّات فكريّة وأُطُر معرفيّة مُتَخارِجة ومُنشِئة للنزاعات. إنّ المدخل المعرفيّ لحلّ النزاعات هو أساسيّ لأنّه يشكّل المرتكز الفعليّ للمداخلات التي ينبغي اعتمادها من أجل التعاطي مع المشكلات المتنوّعة التي تعيشها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

إنّ عقد الاستعلاء والمكابرة ومشاعر المرارة والغبن ما هي إلّا مؤشّرات عياديّة

لواقع الانفصامات بين «المعنى والقدرة»[٧٩] كما يسمّيه جورج بالنديه والذي تعيش على وقع تكسّراته ونزاعاته المجتمعات التي لا تلج الحداثة من بابها البنّاء، كوضعيّة وجوديّة جديدة تُعَاد على أساسها صياغة البنيات المعرفيّة والأدائيّة على مرتكزات تداخليّة قائمة على أساس الشرعة العميمة لحقوق الإنسان وتطبيقاتها، والانتظام على أساس تداخلات نَسَقِيّة تصيغها العقود المؤسِّسة. إنّ صياغة الحلول السياسيّة في العالمين العربيّ والإسلاميّ، تتطلّب إعادة صياغة «للإيتوس» والمُتَخيّل الجماعيّ الذي ينهل من هويّات دينيّة عميقة الجذور، وبالتالي فالأمر يتطلّب قراءة نقديّة لمصادرها تنهي «ميتوس» خصوصيّتها المطلقة، وتُعيد إليها طابعها التاريخيّ والمقارَن، وتُفسِح المجال لمراجعتها انطلاقًا من مقاربات فيلولوجيّة وتاريخيّة وأنتروپولوجيّة ورموزيّة وسوسيولوجيّة وتفسيريّة. . . هذا هو المدخل إلى السياسات الإصلاحيّة التي لن تستقيم ما لم ترتبط بمرتكزات إپيستميّة جديدة تؤسّس لوعيٍ جديد ولفاعليّة تاريخيّة متجدّدة.

تتوخّى المراجعة التي قمت بها وضع مقاربة تموضعيّة لمسألة المسيحيّة الشرقيّة ومحاولة لتبيّن المتغيّرات الناظمة لوضعيّتها التاريخيّة الحاضرة وذلك خارجًا عن المقولات والمفاهيم الخاطئة التي تستند إلى اعتبارات غير علميّة، وإلى إيديولوجيات صيغت بحسب المراحل كإواليّات تبريريّة ودفاعيّة وتعبيرات عن عِقد نفسيّة وبنيات ذهنيّة آسرة خاصّةً بالمجتمعات الاقلّاتيّة المهزومة. تهدف هذه المقاربة إلى إيجاد قراءة بديلة تستند إلى مقولات بديلة تؤسّس لقراءة نقديّة تُخرِجنا من واقع التماهيات الانفصاميّة، والقراءات الاختزاليّة، والتأقلم مع إملاءات الوعي الخاطئ والدونيّة الذهنيّة والنفسيّة، والقراءة الميتولوجيّة للواقع التاريخيّ، والقبول بكلّ ما أملته التشوّهات الإنسانيّة هذه على مستوى البنيات الذهنيّة والنفسيّة والسلوكيّة، وعدم محاولة إعادة بناء الوعي للذات على أساس استعادة نقديّة للواقع التاريخيّ بمكوّناته الكنسيّة والإيكولوجيّة، مُنطلَقًا من أجل بناء وعيٍ وفاعليّة تبدأ من موجبات الكرامة البشريّة وما تفترضه من حقوق وحرّيّات.

إنّ العودة إلى التاريخ الكنسيّ والسياسيّ والمجتمعيّ للمسيحيّة الشرقيّة، ليست باسترجاع لماضٍ ميت وما أودى إليه «الفتح الإسلاميّ» من ديناميكيّات تهميش تدرّجيّة جعلت هذه الكنائس ومجتمعاتها، بحكم السياق الترادفيّ الذي خلقته «حارات النصارى»، بقايا لكنائس ومواريث حضاريّة كبيرة انتهت فاعليّتها التاريخيّة ووقفت منذ

ذلك الحين عند حدود المعازل التي انطوت ضمن دواخلها. إنّ بعض الحيويّة الفكريّة التي استمرّت على نحو متقطّع، أو تولّدت في مراحل أخرى، بدءًا بالحوارات الجداليّة التي امتازت بها القرون الأولى للفتح الإسلاميّ، والعمل التثاقفيّ الكبير الذي دفع به فلاسفة ولاهوتيّون مسيحيّون عندما قاموا بترجمة[٨٠] جوانب من التراث الهيللينيّ الذي انطلق معه التفكّر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ والذي أخرج الفكر الدينيّ من دائرته التفسيريّة المغلقة إلى دائرة التواصل النقديّ بين «الحكمة والشريعة» كما وصفها ابن رشد؛ ووصولًا إلى محاولات المسيحيّين (في لبنان وسوريا ومصر...) الخروج عن واقع المعازل انطلاقًا من إيديولوجيات سياسيّة تجاوزيّة ومن عمل فكريّ في مجالات السياسة واللغة والأدب والصحافة والتربية؛ مضافة إلى الديناميكيّات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي أسّس لها تقسيم العمل داخل الخلافات الإسلاميّة المتوالية، بقيت كلها دون البُعد الإنسانيّ الذي يسمح لجماعة بشريّة أو لأفرادها الخروج عن الحدود الآسرة التي توجدها سياسات السيطرة المعطوفة في حالنا على رؤية دينيّة. لذا فإنّ أيّ محاولة إصلاحيّة لا ترتبط بإعادة النظر في الرؤية اللاهوتيّة الناظمة للعلاقة بالإسلام[٨١] من الناحية العقائديّة، لتبديد الالتباسات لجهة مفاهيم الوحي، والأصول الإبراهيميّة ومدلولاتها، والكريستولوجيا القرآنيّة، ومفهوم «أهل الكتاب» وإپيستمولوجيا النصّ الدينيّ في المنظومتَيْن ومحدّداته التاريخيّة واللاهوتيّة... وكلّ ما تأتّى عن ذلك من بنيات ذهنيّة وسلوكيّة ومؤسّسيّة، ومن نتائج سياسيّة أسّست وتركّزت على أساسها العلاقات بين الإسلامات التاريخيّة والكنائس والمجتمعات المسيحيّة الشرقيّة. إنّ أيّ قراءة لا تنطلق من القراءة النقديّة والتفكيكيّة هذه للمباني المعنويّة وللديناميكيّات التاريخيّة الناظمة، لا تخطئ على مستوى إيجاد مرتكزات معرفيّة علميّة وحسب، بل تساهم في استمراريّة مصادر الوعي الخاطئ وما ينشأ عنها من ممارسات تُبقي على واقع خارج عن كلّ اعتبارات حقوق الإنسان كمبادئ ناظمة للعلاقات الإنسانيّة السوِيَّة في الزمن الحاضر. إنّ الخروج عن التصوّرات الآسرة في مفاهيمها ومقارباتها التاريخيّة الخاطئة، ودوافعها الإيديولوجيّة المسيئة أخلاقيًّا لكرامة مجموعة بشريّة، يفترض أوّلًا عملًا نقديًّا للرؤى، مقدّمةً إلزاميّة من أجل الخوض في العمل الإصلاحيّ على تعدّد مشاغله الفكريّة والسياسيّة. أودّ أن أضيف في هذا المجال إلى أنّ الواقع المأزوم هذا للأوضاع المسيحيّة في المنطقة ليس باستثناء يخصِّص واقع الكنائس والمجتمعات المرادفة لها، بل هو صورة عن واقع المجتمعات

الإسلاميّة والعربيّة التي تعيش على وقع إقفالات صنعتها لنفسها وتعيش على وقع تناقضاتها المميتة وتنسبها إلى أفعال الآخر الغربيّ تحديدًا، لكونه الرديف الذي ترى فيه على نحو التباس نفسي دفين المرآة العاكسة لشقائها ومرمى رغباتها. فلا سبيل لنا خارج هذه الإقفالات، ما لم يكن الخروج جزءًا من مدّ اصلاحيّ يُخرِج هذه المنطقة من أزماتها التاريخيّة، ولكنّ هذا التمنّي سوف يبقى خارج دائرة الفعل التاريخيّ، ما لم يُعَد التواصل بين الوعي والفعل، بين المعنى والقدرة، وإلّا سوف تبقى عند خطوط التماسّ التي أوجدتها هذه الانفصامات، تتخبّط ضمن مفارقتها الذهنيّة والنفسيّة والسياسيّة، وما ينشأ عنها من مرارة وعنف وانهيارات وعدميّة تلفّ العلاقات البشريّة برمّتها.

إنّ الخلاصة التي أودّ أن أصل إليها في آخر مطالعتي، ينبغي أن تَخرُج عن القراءة التحليليّة للواقع باتّجاه استقراء إمكانيّات الولوج إلى أفق إصلاحيّ فعليّ. إنّ الأفق الذي دفع به «الربيع العربيّ» يبقى الأفق الناظم لأيّ مدّ تغييريّ فعليّ في المنطقة، وعلى الرغم من كلّ ما تولّد عنه من تراجعات أصابته في منطلقاته، فمن سياسات النفوذ الإسلاميّة الإمبرياليّة من سعوديّة وإيرانيّة، إلى خروج الظلاميّة الإسلامويّة إلى الضوء، إلى تفجّر كلّ الديناميكيّات التفتّتيّة العائدة إلى الكيانات السياسيّة هذه التي لم تنجز على ثمانية عقود تماسكًا مدنيًا أو دولاتيًا ولو بحدّه الأدنى، إلى التفكّك البنيويّ المديد الذي يصيب البنيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والتربويّة والبيئيّة وتردّداتها على المستوى السياسيّ. يبقى الأفق الذي أسّس له «الربيع العربيّ» ذا مدلول ومنطلقًا لأعمال إصلاحيّة أساسيّة، لأنّه ولأوّل مرّة، نشعر بأنّ هنالك وعيًا فرديًّا ومجتمعيًّا بضرورة العودة النقديّة للذات والتبصّر في الأسباب التي أوصلت هذه المجتمعات والدول إلى ما وصلت إليه من تهافت معمّم. الإيجابيّة الوحيدة هي في «الوعي الشقيّ»[٨٢] (Unglückliche bewusstsein) كما يقول هيغل. إنّ المراهنة على «الوعي الشقيّ» هذا هي المدخل من أجل مواجهة المعضلات على تنوّع مستوياتها، والتي بلغت حدًّا من الخطورة التي حوّلتها من مشاكل عينيّة إلى مسائل وجوديّة أساسيّة. أريد أن أنهي قراءتي من خلال فرضيّة منهجيّة لازمت هذه المقاربة، وهي الطابع الأنموذجيّ الذي طبع التجربة الكنسيّة اللبنانيّة وما رافقها من تبلور «لإيتوس» كنسيّ واجتماعيّ وسياسيّ جديد على الرغم من كلّ المفارقات التي لازمت الكيان اللبنانيّ وكادت وتكاد أن تفقده صدقيّته لغير سبب. إنّ أهمّيّته تكمن في أنّه أخرج منذ تبلوراته الذهنيّة

والسياسيّة والاجتماعيّة والكنسيّة الأولى والمتدرّجة، جماعات مسيحيّة من دوائرها الآسرة ومن معازلها إلى متاهات الحرّيّة بأفعالها وأخطائها وإنجازاتها وخيباتها ومرتجياتها، لكنّه أخرجها إلى غير عودة، فذهبت إمّا إلى مشروع انقلابيّ على مساوئ التاريخ وما أوجده من إقفالات، وإمّا خرجت عن هذا التاريخ إلى تاريخ آخر تنهي معه كلّ ما ربطها بمحدّدات الزمن الآسر الذي تركته. أمّا الأمر الآخر الذي يحكم وعيها الكنسيّ في حال بقائه فاعلًا في دائرة نظرها وفعلها فهو العمل على إيجاد كلّ الشروط المساعدة على بلورة الحضور الكنسيّ الفاعل والشاهد للأمانة الإنجيليّة في هذه المنطقة من العالم. والفعل التاريخيّ والشهادة هما صفتان من صفات الحرّيّة الإنسانيّة، وهذا ما يجب السعي إليه، أن نستعيد مفهوم الحرّيّة بمدلولاتها الوجوديّة والسياسيّة، وهذا ما على التجربة الكنسيّة اللبنانيّة أن تصبو إليه وتعمل له. وهذا ما عبّر عنه الأب ميشال الحايك عندما قال: «نحن هنا لنبقى شهادة على التعدّد الإنسانيّ ودعوة مستمرّة إلى الحرّيّة، واختبارًا للقاء الروحيّ، وإرادة التجدّد والإبداع، لا امتياز لنا إلّا بقدر ما نتميّز به من مبرّرات في تجميل الأرض والفكر والروح. فالوطن لا قيمة له إذا لم يكن إطارًا لتنمية الإنسان... فاللبننة والعربنة والعجمنة والغربنة ليست شيئًا إلّا إذا كانت أنسنة... ليس المقصود أن يصبح الإنسان هنا عربيًّا، بل أن يصبح العربيّ هنا وهناك إنسانيًّا، وهذا مشروع لبنانيّ»[٨٣].

بيبليوغرافيا انتقائيّة

١ - Assfalg Julius, *Petit dictionnaire de l'Orient Chrétien*, Brepols, 1991, version française du *Kleines Wörterbuch des Christliches Orients*, Wiesbaden, 2007.

- Chaillot Christine, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales, syriaque, arménienne, copte et éthiopienne*, Cerf, 2001.

  Ducellier Alain, *chrétiens d'Orient et Islam au Moyen âge, VII-XVI*, Armand Colin, Paris, 1999.
- Eddé Anne Marie, Françoise Micheau, Christophe Ricard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam, du début du VII au milieu du XI siècle*, Sedes, 1997.
- Fattal Antoine, *Le statut légal des non-musulmans dans les pays d'Islam*, Institut des lettres orientales, Université St. Joseph, Beyrouth, 1959.
- Fowden Garth, *Empire to Commonwealth, Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
- Frazee Charles, *Christian Churches of the Eastern Mediterranean*, Create Space Independent Publishing Platform, 2011.
- Janin Raymond, *Les Églises et les rites orientaux*, Letouzey et Ané, Paris, 1997.
- Maraval Pierre, *Le Christianisme de constantin à la conquête arabe*, PUF, 2001.
- Meyendorff Jean, *Unité de l'Empire divisions des Chrétiens, l'Église de 450 à 680*, Cerf, 1993.
- Parry Ken, Melling David, Brady Dimitry, Griffith Sidney, *The*

Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, Wiley-Blackwell Companion to Religion, 2007.

- Valognes Jean Pierre, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris, 1994.
- Zibawi Mahmoud, *Orients Chrétiens entre Byzance et l'Islam*, DDB, Paris, 1995; *Images Chrétiennes du Levant, les décors peints des églises syro-libanaises au Moyen âge*, CNRS, 2009; *Images de l'Égypte chrétienne, Iconologie Copte*, A. et J. Picard, 2003.

٢ - Angold Michael, *Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*, Cambridge 2006, Chapter III.

- Aoun Mouchir, «Le malaise de l'identité brisée, épreuves et traumatismes de l'inconscient chrétien arabe collectif», dans *Perspectives et Réflexions*, 2, 2014. (*Revue publiée par l'œuvre d'orient)*
- عون مشير، **الفكر الدينيّ العربيّ المسيحيّ**، دار الطليعة، ٢٠٠٧؛ **بين الدِّين والسياسة**، دار النهار، ٢٠٠٨.
- De Courtois Sébastien, *Les nouveaux défis des chrétiens d'orient*, Jean Claude Lattès, 2009.
- Fleyfel Antoine, *Géopolitique des chrétiens d'orient*, L'Harmattan, 2013.
- Hachem Gabriel, «L'avenir de la présence chrétienne au Moyen-Orient, une perspective œcuménique», *dans Perspectives et Réflexions*, 2, 2014, pp. 49-64.
- Heyberger Bernard, *Les Chrétiens en orient, de la compassion à la compréhension*, Payot, 2013; *Les Chrétiens du monde arabe*, Autrement, 2003; *L'Islam des marges, mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVI-XX siècles*, Khartala, 2011; (Direction avec Rémy Madinier).
- Lorieux Claude, *Chrétiens d'Orient en terre d'Islam*, Perrin, 2001.
- Pacini Andrea, *Christian Communities in the Arab Middle East, the Challenge of the Future*, Oxford, 1999.

- Sfeir Antoine (Collectif), *Chrétiens d'Orient et s'ils disparaissaient*, Bayard, 2009.
- Van den Berg-Murre H., Van Guikel J.J. and Van Lint T. M., *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Book 134, Peeters Publishers, 2005.
- هاشم غبريال، «البنية المجمعيّة في خضمّ التفكّر حول مستقبل الحضور المسيحيّ في الشرق»، **رابطتنا**، ١٥، ٢٠١٢، ص١٤٥-١٥٦.

٣ - راجع معاهدة نجران ٦٣١ والشروط العمريّة (٦٨٧ أو ٦٩٧؟).

- Bailey Richard, «Jihad the Teachings of Islam from its Primary Sources – The Quran and Hadith». *www.answering-islam.org/bailey/jihad/.html*
- Bonner Michael, *Jihad in Islamic History*, Princeton, 2008.
- Bostom Andrew, *the Legacy of Jihad, Islamic Holy War and the Fate of Non Muslims*, Prometheus Books, 2005.
- Charnay Jean Paul, *l'Islam et la guerre*, Fayard. 1986; *Principes de Stratégie arabe*, L'Herne, 2003.
- Donner Mc Graw Fred, *The Early Islamic Conquest*, Princeton, 1981.
- Firestone Reuven, *Jihad, the Origin of Holy War in Islam*, Oxford, 1999.
- Karsh Ephraim, *Islamic Imperialism*, Yale, 2006.
- Kennedy Hugh, *The Great Arab Conquests*, De Capo Press, Reprint Edition, 2008.
- Natan Yaïl, «164 Jihad verses in Koran», *www.angelfire.com/moon/yaelnatan/koranwarpassages.html*
- Sleiman Jean, «Violence et sacré dans le Coran», pp. 35-79, in *Vivre avec l'Islam*, Laurent Annie (éd), St. Paul, 1996.

٤ - القزّي يوسف (أبو موسى الحريريّ)، **عالم المعجزات، بحث في تاريخ القرآن**، دار لأجل المعرفة، ١٩٨٦؛ **نبيّ الرحمة وقرآن المسلمين، بحث في مجتمع مكّة**، دار لأجل المعرفة، ١٩٨٥، **هذا هو الاسلام**، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٧.

- Arkoun Mohammed, *Lecture du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982.
- Berque Jacques, *Relire le Coran*, Albin Michel, 1993.
- Chelhod Joseph, *Structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, 1987.
- De Prémare Alfred – Louis; *Les fondations de l'Islam, entre écriture et histoire*, Seuil, 2000; *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Tetraèdre, Paris, 2004.
- Luxenberg Christopher, *Die Syro-Aramaisch Lesart des Koran*, Berlin, 2007.
- Nagel Thomas, *Allahs Liebling, Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammed Glaubens*, München, 2005.
- Neuwirh Angelika, *Studien zur komposition der Mekkanischen Suren*, Berlin, 1981.
- Ohlig K-H, Hsg, *Der Frühe Islam*, *Eine Historisch-Kritische Rekonstruktion Anhand Zeitgen Quellen*, Berlin, 2007.
- Orcel Michel, *L'invention de l'Islam*, Perrin, 2012.
- Rodinson Maxime, *Mahomet*, Points-Essais, Seuil, 2013; «L'Arabie avant l'Islam», in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire universelle*, tome 2, Gallimard, 1957.
- Said Reynolds Gabriel, *The Emergence of Islam, Classical Tradition in Contemporary Perspective,* Fortress Press, 2012; *The Quran in its Historical Context*, Routledge, 2007; *The Qur'an and its Biblical Subtext*, Routledge, 2010; *New Perspectives on the Quran in its Historical context*, Routledge, 2012.

٥ - **سورة النساء** ٤/ ١٥٥-١٥٩، ١٧١-١٧٢؛ **سورة المائدة** ٥/ ١٤-١٩، ٥/ ٥١ و٥٤-٦٥، ٥٩-٨٥، ١١٦؛ **سورة الصفّ** ٦١/ ٦؛ **سورة الإخلاص** ١١٢/ ١-٤؛ **سورة آل عمران** ٣/ ٤٢-٧١، ٨٥-٨٨؛ **سورة الحديد** ٩/ ٢٩-٣٥...؛

عون مشير باسيل، **بين الابن والخليفة، الإنسان في تصوّرات المسيحيّة والإسلام**، المكتبة البولسيّة، ٢٠١٠.

القزّي يوسف، **قسّ ونبيّ، بحث في نشأة الإسلام**، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠١؛ **مسيح القرآن ومسيح المسلمين**، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٦؛

نصارى القرآن ومسيحيّوه (جزءان)، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٢؛
المسيحيّة في ردود المسلمين (جزءان)، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٢.

- Block, Corrie, *The Qur'an in Christian – Muslim Dialogue*, Routledge, 2013.
- Busse H., *Die Theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, Darmstadt, 1991.
- Gallez Edouard-Marie, *Le messie et son prophète, aux origines de l'Islam*, 2 Tomes, Studia Arabica, Editions de Paris, 2005.
- Guilka Joachim, *Qui sont les chrétiens du Coran*, Cerf, 2008; *Die Nazarener des Koran, Eine Spurensuche*, Herder, 2007.
- Griffith Sidney; *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton, 2008; *The Bible in Arabic*, Princeton, 2013.
- Hayek Michel, *Le Christ de l'Islam*, Seuil, 1959; *Le Mystère d'Ismaēl*, Mame, 1964; *Les Arabes ou le baptême des larmes*, Gallimard, 1972.

الحايك ميشال، **المسيح في الإسلام**، دار النهار، ٢٠٠٤.

- Masson Denise, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique, doctrines comparées*, DDB, 1976; *Le Coran*, traduction en deux volumes, Folio-classique, Gallimard, 1967.
- Moubarac Youakim, *Abraham dans le Coran*, Vrin, 1958; *Le Coran et la critique occidentale, Pentalogie islamo-chrétienne*, Tome II, éd. du Cénacle Libanais, 1972.
- Peeters, F.E., *Children of Abraham, Judaism, Christianity, Islam*, Princeton, 1982; *Islam, a Guide for Jews and Christians*, Princeton, 2003.

٦ - Graf Georg, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Città Del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

هذه التسمية هي عنوان لموسوعة وضعها غراف من أجل التعريف بهذا الأدب سواء لجهة موضوعاته أم مؤلّفيه. وقد عمل الأب سمير خليل اليسوعيّ على تنسيق عمليّات تحقيقه ونشره على المستوى الجامعيّ الدوليّ، وأوجد له مكتبة مرجعيّة في جامعة القدّيس يوسف ببيروت.

- Bertaina David, *Christian and Muslim Dialogues, the Religious Uses of*

a Literary Form in the Early Islamic Middle East, Gorgias Eastern Christian Studies, 2011.

- Moubarac Youkim, *La Pensée Chrétienne et l'Islam, des origines jusqu'à la prise de Constantinople*, Paris, Sorbonne, 1969.

لقد برزت الجدالات الأولى حوالى العام ٧٥٥ الميلاديّ، وكانت تدور على عقائد الثالوث والتجسّد، راجع:

- Samir Khalil Samir, «The Earliest Arab Apology for Christianity», in Samir Khalil Samir and Jorgens. Nielsen (ed.), *Christian Arab Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden Brill, 1994, pp. 57-114.

٧ - Soloviev Vladimir, *La Grande Controverse et la Politique Chrétienne (Orient – Occident)*, Aubier Montaigne, 1953, p. 81.

ترجمة النصّ عائدة إلى كاتب الدراسة.

٨ - *ibid*., p. 110.

٩ - لقد عبّر لي البطريرك روفائيل بيداويد عن موقفه هذا في أثناء قيامي بتنسيق المساعدات الإنسانيّة العائدة إلى مسيحيّي العراق بعد حرب الخليج الأوّل في العام ١٩٩١، من قِبَل منظّمة كاريتاس ألمانيا وكاريتاس العالميّة والمعونة الكاثوليكيّة الفرنسيّة.

١٠ - Anaissi, Tobie, *Bullarium Maronitarum*, Rome, Bretschneider, 1911.

Breydy Michel, *Geschichte der Syro-Arabischen Literatur des Maroniten vom VII bis XVI Jahrhundert*, Forchungsberichte des Landes Norderheim – Westphalen, 3194, Obladen West-deutschen Verlag, 1985.

- Chartouni Charles, *Le Traité des dix chapitres de Tūmā al Kfartābī, Document sur les origines de l'Église Maronite,* FLSH-USJ, Orient Chrétien, 1987.
- Dib Pierre, *L'Église Maronite T. I,* Letouzey et Ané, 1930, *T. II*, la Sagesse – Beyrouth, 1962; *T. III*, la Sagesse – Beyrouth, 1973.
- Girard Aurélien, «La mémoire des origines religieuses chez les Maronites aux XVI^{e} – XVII^{e} siècles: une reconstruction apologétique», dans les actes de la journée d'étude, Mémoire de la terre, mémoire des hommes (2007), publiés en ligne: *http://www.uni-paris13.fr/cresc/images/stories/PDF%20JE202007-03-16/a.girard.pdf*

• Hayek Michel, *Liturgie Maronite, histoire et textes eucharistiques*, Mame, 1964; «Église Maronite» in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, 1979, pp. 631-644.

• Heyberger Bernard, «Saint Charbel Makhlouf, ou la consécration de l'identité maronite», dans Mayeur – Jaouen Catherine (dir), *Saints et Héros du Moyen-Orient Contemporain*, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 139-159.

• Moubarac Youakim, *Pentalogie antiochienne, Domaine Maronite*, 5 tomes en 7 volumes, 1984.

• Naaman Paul, *Théodoret de Cyr et le monastère de St Maroun, Les origines des maronites, essai d'histoire et de géographie*, Librairie du Liban, 1971.

• Rouhana Paul, *La vision des origines religieuses des Maronites entre le XV^e^ et le XVII^e^ siècles : de l'évêque Gabiel Ibn al Qilāi au Patriarche Douaihy*, thèse de doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, Faculté de théologie et des sciences religieuses (non publiée), 1998.

• Suermann Harald, *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche*, Orientalia Biblica et Christiana, 10, Harrasowitz Verlag, 1998.

١١ - Chartouni Charles, *Le Traité des dix chapitres de Tūmā al Kfartābī, Document sur les origines de l'Église Maronite, op. cit,.*

١٢ - Weber Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, S.*, 336, 363, 694, 699.

١٣ - رفض البطاركة الموارنة تسلُّمَ «فَرَمانات» تثبيت السلطنة العثمانيّة للانتخابات البطريركيّة كما هو الحال عند سائر البطاركة الشرقيّين، وأصرّوا على حماية استقلاليّة الكنيسة من خلال الشراكة مع الكرسيّ الرومانيّ الذي يمنح وحده البطريرك المنتَخَب درع التثبيت (Pallium). لقد تمّ خرق هذه القاعدة مرّةً واحدة تحت وطأة الحرب العالميّة الأولى عندما أجْبَرت السلطنة العثمانيّة البطريرك الحويّك على طلب الموافقة. لكنّ البطريرك رفض تسلّم «الفَرَمان» السلطانيّ شخصيًّا من الحاكم العثمانيّ جمال باشا، وأرسل أحد الأساقفة، ما جعل هذا الأخير يُبدي امتعاضه لعدم مجيء البطريرك شخصيًّا في حين قيامه بزيارة البارجة الفرنسيّة قبل سنة...». راجع:

• Toufic Touma, *Paysans et Institutions Féodales chez les Druzes et les Maronites du XVII^e^ jusqu'en 1914*, Université Libanaise, 1970-1971, 2

Tomes; Tome II, p. 706.

- Moukarzel Joseph, *Gabriel Ibn al Qilai, Biographie et constitution du corpus*, thèse de doctorat, Paris IV – Sorbonne, 2005 (Thèse non publiée).

Rouhana Paul, *La vision des origines religieuses des Maronites entre le XVe et le XVIIe siècles, op. cit,.* ١٤ -

- Salibi Kamal, *Historians of Medieval Lebanon*, American University Beirut, Oriental Series 34, 1959.

Nichols Aidan, *Rome and the Eastern Churches*, Ignatius, 1992. ١٥ -

- Hajjar Joseph, *Les Chrétiens uniates du Proche Orient*, Seuil, 1962.
- Roberti Jean Claude, *Les Uniates*, Cerf, 1992.

Chevallier Dominique, *La Société du Mont Liban à l'Époque de la Révolution Industrielle en Europe, Geuthner, 1971.* ١٦ -

- Harik Iliya, *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon, 1711-1845*, Princeton, 1968.
- Touma Toufic, P*aysans et Institutions Féodales chez les Druzes et les Maronites du XVIIe jusqu'à 1914*, Université Libanaise, 1970-1971, (2 Tomes).
- Salibi Kamal, *A House of Many Mansions, the History of Lebanon Reconsidered*, California, 1990.

Salibi Kamal, *The History of Modern Lebanon, Longmans*, London, 1969. ١٧ -

- Rabbath Edmond, *La formation du Liban politique et constitutionnel*, Université Libanaise, 1973.
- Zamir Meïr, *The Formation of Modern Lebanon*, Cornell, 1986.

من أجل دراسة طبيعة النظام الطوائفيّ وإشكاليّة الديموقراطيّة التوافقيّة راجع:

- Fakhoury-Mühlbach Tamirace, *Democracy and Power Sharing in Stormy Weather, the Case of Lebanon*, Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- Kerr Michael, *Imposing Power Sharing, Conflict and Coexistence in Northern Ireland and Lebanon*, Irish Academic Press, 2005.

• Messarra Antoine, *Théorie générale du système politique libanais*, Cariscript – Librairie Orientale, 1994.

• Sleiman Jean, *Le Liban pluri-confessionnel*, Paris V – Sorbonne, 1982, (thèse non publiée); «Le Confessionalisme libanais, de la production islamique à la reproduction minoritaire», *Panorama 33*, 1984.

١٨ - Giddens Anthony, *Modernity and self Identity*, Stanford, 1991.

١٩ - Gemayel Nasser, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe, du collège maronite de Rome (1584) au collège de Ayn-Warqa* (1789), 2 tomes, Imprimerie Youssef et Philippe Gemayel.

٢٠ - Atallah Elias, *le Synode Libanais de 1736*, CERO – Letouzey et Ané, 2001, 2 Tomes.

يحتوي المجلّد الثاني على نَقل النصوص المجمعيّة إلى الفرنسيّة.

٢١ - René Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban,* Félix Alcan, 1925.

٢٢ - Popper Karl, *The Open Society and its Enemies*, Princeton, 1971.

٢٣ - Rawls John, *A Theory of Justice*, Harvard, 1971.

٢٤ - نعمان بولس، **الإنسان الوطن الحريّة**، الجزء الأوّل، دار سائر المشرق، ٢٠٠٩.

٢٥ - Khairallah Mounir, *La formation du clergé séculier dans l'Église maronite contemporaine,* (1934-1974), Union Apostolique du Clergé, 1993.

٢٦ - Fleyfel Antoine, *La théologie contextuelle arabe, modèle libanais*, L'Harmattan, 2011.

٢٧ - Dick Ignace, *Les Melkites*, Byblos, 1994.

• Roberti Jean Claude, *Les Uniates*, Cerf, 1992.

• Descy Serge, *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église Melkite,* St Paul – Harissa, 1986.

٢٨ - عبّرت حركة الأسقف غريغوار حدّاد الإصلاحيّة عن حيويّة كنسيّة فعليّة سواء من الناحية الفكريّة التي استلهمت نماذج لاهوتيّة وفلسفيّة نقديّة غربيّة ولاتينيّة أميركيّة (لاهوت التحرير)، وخِدَميّة مرتبطة بالمقاربات الإنمائيّة التي سادت في الستّينيّات وبالعمل الكاثوليكيّ الاجتماعيّ الفرنسيّ (Abbé Pierre والأب Joseph Wresinski، جماعة عمّاوس - وحركة ATD Quart monde). لقد تعثّرت ديناميكيّته التي أقلعت في ظروف سياسيّة نزاعيّة كيانيّة الطابع أدّت إلى تفجّر البلاد، انطلاقًا من قراءة غير واقعيّة لطبيعة الاجتماع السياسيّ اللبنانيّ والإقليميّ، وعلى أساس «إتيكيّة قناعيّة»

(Gesinnungsethik, Max Weber, 1925) لم تعبأ بخصوصيّة المداخلة الاستراتيجيّة ونوعيّة مداخلها؛ وعندما فَشِل أو استنكف عن إدخال رؤيته الإصلاحيّة ضمن الأطُر الكنسيّة بشقَّيها اللاهوتيّ والخِدميّ، خاصّة وأنّه بحكم وضعيّته الأسقفيّة يتمتّع بموقع مؤسّسيّ مساعد وبثقة المؤسّسة التي دفعت به إلى هذا الموقع وبتقديرها. إنّ مقاربته الإكليسيولوجيّة الوحدانيّة (Solipsiste) والمتأثّرة بالوسط البروتستانتيّ الذي أتى منه، جعلته يتصرّف وكأنّه هو كنيسته، أيْ كنسية بحدّ ذاته، في حين أنّ للكنيسة كيانًا موضوعيًّا ناظمًا للمداخلات. وبالتالي لم ينجح في تفعيل النقاش الداخليّ على المستويات اللاهوتيّة والخِدَميّة مقدّمةً للعمل الإصلاحيّ الذي سعى إليه بكلّ تصميم. لا تُفهم محاولة غريغوار حدّاد إلّا من خلال الديناميكيّات التمكينيّة التي استحثّها الكيان الوطنيّ اللبنانيّ، وتعبيرًا عن مناخات فكريّة متململة من واقع النزاعات الطوائفيّة وما أدّت إليه من احتباس للمفكّرات الإصلاحيّة، وحدود الحيّز العمليّ الذي تتيحه كنيسة صغيرة. وهذا ما يفسّر بالتالي عدم اكتراثه بمسألة تموضعه داخل بنيته الكنسيّة وعدم رغبته في العودة إليها. لقد أوجد لذاته حيّزًا عمليًّا مستقلًّا من خلال تأسيس الحركة الاجتماعيّة، وأبقى تعامله مع المؤسّسة الكنسيّة على نمط ظرفيّ ووظيفيّ أخذ به كلّما اقتضت الحاجات الخِدَميّة (تسلّم أبرشيّتَي صور وبعلبك لسنتين متتاليتين). لقد رأت فيه أيضًا أوساط مهنيّة وفكريّة وسياسيّة داخل كنيسته وخارجها سبيلًا لتموضعات فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة جديدة. مهما كانت التقديرات، تبقى تجربة غريغوار حدّاد أنموذجيّة في إلهامها الإنجيليّ وصدق التوجّهات الإصلاحيّة والاستقامة الضميريّة. علينا أن نشير أيضًا إلى أنّ أداءه قد اندرج في الوقت عينه ضمن مناخات إصلاحيّة مرادفة شهدتها الكنيسة المارونيّة وأدّت إلى ديناميكيّات تجمّعية ولقاءات مؤسّسيّة تجمّع كهنة يسوع الملك، حركة كنيسة من أجل عالمنا مهّدت لحركة مجمعية ابتدأت قبل بداية الحرب (١٩٧٣) ونفذت في مراحل سبقت نهاية الحرب (١٩٨٧-١٩٨٩)، وأدّت إلى استكمال العمل الإعداديّ للمجمع المارونيّ والسينودس من أجل لبنان (١٩٩١-١٩٩٦)، وإلى انعقاد المجمع المارونيّ الذي تلاه (٢٠٠٣-٢٠٠٦)، خلاصةً لأعمال تحضيريّة استغرقت عشر سنوات. هذا بالإضافة إلى ديناميكيّات مسكونيّة وحواريّة بين الكنائس وبين القطاعات الخِدميّة في الكنائس.

٢٩ - عندما أثيرت مسألة إعادة توحيد الكنيستَيْن (الروم الكاثوليك والأرثوذكسيّة) شهدنا لانقسامات في ردود الفعل بين قبول لفظيّ ورغبة دفينة في تأكيد التمايز والاختلاف، وهذا ما عبّر عنه أساقفة وعلمانيّون لجهة تحديد مندرجات الانتماء الكنسيّ. أذكر أنّ بعض الأصدقاء واجهوني عندما أُثيرت المسألة بأنّه في حال تبلور مشروع الوحدة، فهم راغبون في الانضمام إلى الكنيسة المارونيّة.

٣٠- رستم أسد، **تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس، أيّة خصوصيّة**، منشورات النور، ١٩٩٩؛

كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، منشورات النور والمنشورات البولسيّة، ١٩٥٨.

٣١- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Gesammelte Schriften, Bd 12, S., 46-48.

٣٢- إنّ التجمّعات الأرثوذكسيّة في بيروت كانت متشدّدة في خياراتها اللبنانيّة والثقافيّة الفرنكوفونيّة وفي ميلها إلى الكنيسة اللاتينيّة. الأمر الذي يفسّر انضمام عدد من أبنائها إلى الرهبانيّة اليسوعيّة (إدوار مرقّدة، سليم عبو، أليكس باسيلي، سمير بشاره...). والمُلفِت أنّ هؤلاء الرهبان ينتمون إلى عائلات دمشقيّة وحلبيّة هاجرت إلى لبنان في النصف الأوّل من القرن العشرين. هذا الأمر يؤكّد مدى ترسّخ الديناميكيّات التثاقفيّة ومفاعيلها على غير مستوًى، كما شهدنا مع ظاهرة كنيسة الروم الكاثوليك.

٣٣- كلام المطران جورج خضر أتى في أثناء الاجتماع الذي عقده الرئيس أمين الجميّل مع البطاركة وأساقفة الكنائس المسيحيّة في أثر الانتفاضة التي قامت بها «القوّات اللبنانيّة» (١٩٨٥) ضدّ سياسته تحت عنوان استعادة «القرار المسيحيّ».

٣٤- راجع Vladimir Soloviev, *La Grande Controverse*, p. 111

ترجمة النصّ عائدة إلى كاتب الدراسة.

٣٥- أريد أن أورد طرفة حقيقيّة وذات مدلولات من أجل فهم البسيكولوجية السائدة في بعض الأوساط الأرثوذكسيّة. عاد صديق لي - وهو أُرثوذكسيّ من بلدة الشويفات من الولايات المتّحدة الأميركيّة حيث يعمل أستاذًا وباحثًا في مجال العلوم السياسيّة - إلى بلدته بعد انقطاع طويل، ولـمّا دخل بيت عمّه رأى صورة لستالين والقيصر الروسيّ نقولا الثاني الذي أعدمه البلاشفة عند تسلُّم الحكم بعد الثورة. فقال له «يا عمّ شو جاب لجاب»، فأجابه عمّه بكلّ ثقة ومن دون مواربة، «هودي حماة الروم...».

٣٦- Gheorghiu Virgil, *Le grand exterminateur*, Plon, 1978.

٣٧- Meyendorff Jean, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Points – Sagesses, Seuil, 2002.

٣٨- جعلت المناخات المخابراتيّة البطريرك إغناطيوس في حالة توجّس دائمة من أجهزة التنصّت التي زرعت لمراقبة اتّصالاته واجتماعاته. لقد حدا به الأمر إلى استعمال الراديو على نحوٍ مستمرّ في نقاشاته الثنائيّة للتشويش على محاولات التنصّت عليه، وإيكال غسل بذلاته الإكليريكيّة إلى شقيقته وتفتيشها بشكلٍ مستمرّ للتيقّن من عدم وجود أجهزة تنصّت فيها.

٣٩- وهذا ما عبّر عنه في كلمة يوم تنصيبه بطريركًا أنطاكيًا (٨ تموز ١٩٧٩، الكاتدرائيّة

المريميّة، دمشق) عندما أكّد طابع الكنيسة الأرثوذكسيّة المجمعيّ حيث «التعاون في البشارة والحضور والخدمة الكهنوتيّة، وكلّ ما نملك حتّى لا يحتكم بنا الجهل والفاقه والفتور لهو الأمر الجليل لنخرج من عزلة الأبرشيّات فيما بينها... إلى المجمع المقدّس مكان اللقاء لخبراتنا جميعًا...»، راجع، إغناطيوس الرابع، **بطريرك أنطاكية وسائر المشرق**، ص١٧.

٤٠ - لقد عبّر البطريرك إغناطيوس هزيم يوم تنصيبه عن هذه الانعطافة يوم تسلّمه عندما قال: «نحن من مجد لبنان الذي يزهر الصدّيق كنخيله وينمو كأرزه. نحن إلى رهافة لبنان نصبو من يعطينا أن نسهم في مسح دموعه وأن تتلاقى أراضيه ومشاعره والإنسان واحد فيه. نحن كنيسة مرميّة على مدى لبنان في الدمار والتشريد والألم والموت. وإذا رتّلنا الفصح أحدًا بعد أحدٍ فلكي ننهض من كبوة مع كلّ لبنان. ولا نريد لأنفسنا إلّا ما نريده لأبنائه جميعًا أعني الكرامة والنماء وشرف الخدمة...»، راجع، إغناطيوس الرابع، م. س.، ص٢٠-٢١.

٤١ - Fleyfel Antoine, *La théologie contextuelle arabe, modèle Libanais*, Ch. V, Georges Khodr, pp 177-216.

أنظر: المراجع العائدة إلى كتابات المطران جورج خضر، ص ٣١٨-٣٢٠.

- Khodr Georges, *L'appel de l'Esprit*, Cerf. 2001.

راجع: مقالات المطران جورج خضر في جريدة **النهار** منذ العام ١٩٧٠، وقد أعيد نشرها في كتب صدرت عن دار النهار: «الرجاء في زمن الحرب»، «مواقف أحد»، «لبنانيّات»، «الحياة الجديدة»، «مطارح سجود»، «سفر في وجوه».

٤٢ - Hamilton Alastair, *The Copts and the West, 1439-1822, The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, 2006.

- Roncaglia Martiniano, *Histoire de l'Église Copte, éd. St. Paul – Jounieh, 1994, IV tomes.*
- Suermann, Harald, The Copts and Islam of the Seventh Century, pp. 95-109, *in The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Brill, 2006, edited by Grypeou Emmanuela, Swanson Mark and Thomas David.

٤٣ - مقولة لعالم الاجتماع الألمانيّ تيودور هانف.

- Gianstefano Martin, *The Dhimmi Narrative, Comparison Between the Historical and the Actual in the Context of Christian – Muslim Relations in the Modern Egypt*, Naval Postgraduate School, 2009.

- Scott M. Rachel, *The Challenge of Political Islam, Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford, 2010.
- Tadros Mariz, *Copts at Crossroads*, American University of Cairo, 2013.
- Tadros Samuel, *Motherland Lost, the Egyptian and Coptic Quest for Modernity*, Hoover Institution Press Publication, 638, 2013.

٤٤ - De Courtois Sebastien, *Chrétiens d'Orient, sur la route de soie dans les pas des Nestoriens*, Table Ronde 2012.

- Fiey Jean Maurice, *Assyrie chrétienne*, 3 tomes, Recherches, Orient Chrétien, Institut des Lettres Orientales, Université St. Joseph, Beyrouth, 1965, 1966, 1968; *Mossoul Chrétienne, Ibid*, 1959.
- Guérillot Claude, *L'Église Syriaque Orthodoxe,* tome 1, *une Église martyre (approche historique)* tome 2, *une Église trinitaire (approche spirituelle*), éditeur, Véga, 2008.
- Jenkins Philip, *The Lost History of Christianity*, Harper Collins, 2008.
- Teule Herman, *Les Assyro-Chaldéens, Chrétiens d'Iraq, d'Iran et de Turquie*, Brepols, 2008.
- Taylor William, *Narratives of Identity, the Syrian Orthodox Church and the Church of England, 1895-1914*, Cambridge, 2013.

٤٥ - Travis Hannibal, *Genocide in the Middle East*, University of Carolina Academic Press, 2010.

- Rodogno Davide, *Against Massacre, Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815-1914*, Princeton, 2012.
- Sleiman Jean Benjamin, *Dans le piège irakien*, Presse de la Renaissance, 2006.

٤٦ - لقد عاينتُ شخصيًّا هذا الواقع عندما قمت بتنسيق المساعدات الإنسانيّة بعد انتهاء حرب العراق الأولى في العام ١٩٩١، من قِبَل كاريتاس ألمانيا والكاريتاس الدوليّة والمعونة الكاثوليكيّة الفرنسيّة. لقد قوبلت بشكل مستمرّ من قِبَل المهجّرين المسيحيّين إلى الأردنّ بطلب واحد «لا نريد مساعدات، نريد تأشيرات هجرة».

٤٧ - Mécérian Jean, *Histoire et Institutions de l'Église arménienne*, Recherches, Orient-Chrétien, Institut des Lettres Orientales, Université St. Joseph, 1998.

- Sarkissian Karekine, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church, Theological and Armenological Studies*, Antelias, 2000; *The Armenian Tradition*: Scholarly Symposium in honor to the visit to the Pontifical Oriental Institute – Rome, of his Holiness Karekin I, Orientalia Christiana Analecta, 1996; *Between Heaven and Earth, a conversation with his Holiness Karekin*, 13^{st} Supreme Patriarch and Catholicos of all Armenians, St Vartan Press, 2000 (translated from French); *Towards the 1700^{th} anniversary of the Christianization of Armenia*, Catholicossate of Cilicia, Antelias, 1996.
- Keshishian Aram, *The Armenian Church beyond the 1700^{th} Anniversary, Ibid.*, 2002.

Keshishian Aram, *Church, Nation and Homeland*, Catholicossate of – ٤٨
Cilicia, Antelias, 1999.

- Altounian Janine, *Mémoire du Génocide, héritage traumatique et travail analytique*, PUF, 2009; *La survivance, traduire le trauma collectif*, Dunod, 2000; *De la cure à l'écriture, l'élaboration d'un héritage traumatique*, PUF, 2012; *L'intraduisible, deuil, mémoire, transmission*, Dunod, 2005.
- Hovanissian Richard, *The Armenian Genocide, History, Politics, Ethics*, Palgrave Mc Millan, 1992; *The Armenian Genocide, Cultural and Ethical Legacies*, Transaction Publishers, 2007; *Tribunal des peuples, Le crime du silence*, Champs-Flammarion, 1994.
- Prince Moussa, *Un génocide impuni, l'Arménocide*, Heidelberg Press, Beyrouth, 1967.
- Racine Jean Baptiste, *Le génocide des Arméniens, origine et permanence d'un crime*, Dalloz, 2006.
- Taner Akçam, A Shameful *Act, the Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility; The Young Turks Crime against Humanity, the Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*, Princeton, 2013.
- Ternon Yves, *L'histoire d'un Génocide*, Seuil, 1977.

Keshishian Aram, *Etchmiadzin is mission*, Catholicossate of all – ٤٩

Armenians of Holy Etchmiadzin, 1996.

Badr Habib, *Mission to «Nominal Christians»: The Policy and Practice of the American Board of Commissioners for Foreign Missions and its Missionaries Concerning Eastern Churches which led to the organization of a Protestant Church in Beirut (1819-1849)*, Ph-D Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1992. ٥٠ -

- Hornus Jean Michel, Cent cinquante ans de présence évangélique au proche-orient, (1808-1958), *Foi et vie*, 2, *Cahier d'études Chrétiennes Orientales, 1979.*
- Khalaf Samir, *Protestant Missionaries in the Levant, Ungodly Puritans*, 1820-1860 Routledge, 2012.
- Makdissi Ussama, *Artillery of Heaven, American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Cornell University Press, 2009.
- Semaan Wanis, *Aliens at home, a Socio-Religious Analysis of the Protestant Church in Lebanon and its Backgrounds*, Longman – Librairie du Liban, Beirut, 1986.

صبرا جورج، **في سبيل الحوار المسكونيّ**، مقالات لاهوتيّة إنجيليّة، دار منشورات المُنير، رابطة الكنائس الإنجيليّة في الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١.

Mc Gahern Una, *Palestinian Christians in Israel, Attitudes Toward Non Muslims In a Jewish State*, Routledge, 2011. ٥١ -

- Raheb Mitri, *Sailing Through Troubled Waters*, Create Space Independent Publishing Platform, 2013; *Faith in the Face of Empire*, Orbis, 2014.
- Kuruvilla Samuel, *Radical Christianity in Palestine and Israel: Liberation Theology in the Middle East*, Tauris Academic studies – Library of Modern Religion, Book 19, 2013.

Marchadour Alain, Neuhaus David, *La Terre, la Bible et l'Histoire, «vers le pays que je te ferai voir»*, Bayard, 2006. ٥٢ -

Bunis Ronald, *Where is the Church, Martyrdom, Persecution and Baptism in North Africa from the Second to the Fifth Century*, Wipf and Stock Publications, 2012. ٥٣ -

- Décret François, *Le Christianisme en Afrique du Nord Ancienne*, Seuil – L'Univers historique, 1996.
- Messina Jean Paul, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, L'Harmattan, 2007, pp. 194-200.
- De Planhol Xavier, *Minorités en Islam, géographie politique et sociale*, Flammarion, 1997.

Haggai Erlich, *Islam and Christianity in the Horn of Africa, Somalia,* ٥٤ -
Ethiopia, Sudan, Lynne Rienner Publishers, 2010.

Chadwick Henry, *East and West, the Making of a Rift in the Church*, ٥٥ -
Oxford, 2005; *The Church in Ancient Society, from Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2003.

- Daniélou Jean et Marrou Henri-Irénée, *Nouvelle Histoire de l'Église*, I, Seuil, 1963.
- Pelikan Jaroslav, *The Christian Tradition, a History of the Development of Doctrine*, vol. 2, the Spirit of Eastern Christendom (600-700) Chicago, 1979; *The Christian Tradition, Ibid., the Growth of Medieval Theology* (600-1300), Chicago, 1980.
- Maraval Pierre, *Lieux Saints et Pélerinages d'Orient, histoire et géographie, des origines à La conquête arabe*, Cerf., 1985.
- Migne Jacques Paul, *Patrologia Latina*, *Patrologia Graeca*.
- Richard Jean, *La papauté et les missions d'Orient du Moyen âge XIII-XV*, École Française de Rome, 1998.
- Meyendorff Jean et Papadekis Aristeides, *L'Orient Chrétien et l'essor de la Papauté, l'Église de 1071 à 1453, Cerf, 2001.*

Flori Jean, *Guerrre Sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le* ٥٦ -
christianisme et l'Islam, points, Seuil, 2002.

- Stark Rodney, *God's Battalions, the Case for the Crusades*, Harper one, Reprint, 2010.

Pirenne Henri, *Mahomet et Charlemagne*, PUF – Quadrige, 2005. ٥٧ -

- Tibi Bassam, *Kreuzzug und Djihad, Der Islam und die Chrisliche Welt*, Goldmann, 2001.

٥٨ - أستعيد بعض المراكز البحثيّة والتدريسيّة المعنيّة بالدراسات البيبليّة والپترولوجيّة والتاريخيّة والأركيولوجيّة واللاهوتيّة والمسكونيّة:

École Biblique et Archéologique Française

Pontifical Biblical Institute

Orientalia Analecta Lovaniensia

North American Patristic Studies

Tantur Ecumenical Institute – Notre Dame University/Jerusalem

كما أذكر على سبيل المثال لا الحصر الأعمال المعاصرة الموسوعيّة الطابع، العمل المشترك بين جامعة لوڤان في بلجيكا وجامعة أميركا الكاثوليكيّة في واشنطن من أجل نشر كل المصادر المسيحيّة الشرقيّة ضمن منشورات ما سمّي بال Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium، والذي شمل التراث اللاهوتيّ في كلّ تعبيراته ولغاته السريانيّة والقبطيّة والأرمنيّة والأثيوپيّة واليونانيّة والعربيّة؛ والعمل الكبير الذي أسّسه Claude Mondésert وJean Daniélou في مجال طبع المصادر المسيحيّة Sources Chrétiennes؛ القواميس التاريخيّة والأركيولوجيّة واللاهوتيّة واللغويّة التي وضعت بالفرنسيّة والألمانيّة والإنجليزيّة؛ العمل الموسوعيّ الكبير الذي تقوم به جامعة شيكاغو في مجال نشر المصادر الأشّوريّة ودراستها؛ الأعمال الموسوعيّة التي دفع بها علماء أمثال Arthur Vööbüs (شيكاغو) Sebastian Brock (أوكسفورد) Charles-Henri Puech وAntoine Guillaumont (المدرسة التطبيقيّة للدروس العالية - باريس ومعهد فرنسا) في مجال دراسة الكتابات الأپوكريفيّة القبطيّة والآداب السريانيّة، وMichel Van Esbroeck وStephan Gerö (ميونيخ وتوبينجن) في مجال الدراسات المسيحيّة الشرقيّة المُقارَنة وGeorg Graf وسمير خليل (ميونيخ والجامعة الغريغوريّة والقدّيس يوسف في بيروت) في مجال الدراسات المسيحيّة العربيّة، وJean Maurice Fiey وIsaac Kechichian وJean Mécérian (جامعة القدّيس يوسف - بيروت) في مجال الدراسات الأشّوريّة والأرمنيّة. . .

٥٩ - لا بدّ من إيراد قصّة ذات مدلولات كبيرة جرت عندما اتّخذ الرئيس المصريّ جمال عبد الناصر قرار تأميم المدارس الكاثوليكيّة في مصر. فما كان من الأب هنري عيروط اليسوعيّ إلّا جمع مفاتيحها وحملها إلى الرئيس عبد الناصر لتسليمه إيّاها، فبادره عبد الناصر بإلغاء القرار والعودة عن سياسته المزمعة في هذا المجال.

٦٠ - إذا ما أخذنا على سبيل المثال جامعة الحكمة (١٩٣٢-١٩٦٨) اليسوعيّة في بغداد والتي بلغ عدد الطلّاب المسلمين فيها ٥٠ بالمئة مقابل ٣٥ و١٥ بالمئة من المسيحيّين الكاثوليك وغير الكاثوليك، تبيّن لنا أنّ هذه المحاذرات قد تبدّدت منذ البداية عندما

أحسّ الطلّاب وذويهم بأنّ روح الخدمة المتجرّدة والمُحِبّة التي طبعت العمل التربويّ والعلاقات الإنسانيّة، والتماهي مع تطلّعات العراقيّين وآمالهم ومشاركتهم في يوميّاتهم، جعلتهم يسمّون الرهبان اليسوعيّين، رهبان «الفاذريّة» أي الأُبوّة نقلًا عن الكلمة الإنجليزيّة (Fatherhood). عندما قرّر النظام البعثيّ في العام ١٩٦٨ تأميم الجامعة وإقصاء اليسوعيّين خارج البلاد، رافقهم مئات الطلّاب عند المغادرة إلى المطار تعبيرًا عن امتنانهم وتقديرهم وافتقادهم إلى حضورهم، خاصّةً وأنّهم كانوا يسألون أنفسهم عن الدوافع «التي تجعل هؤلاء الشبّان الأميركيّين الوسيمين يتركون الحلم الأميركيّ ليأتوا إلى بلادهم ويعملوا بتكرّس تامّ، وبلا راتب ولا زوجة، فإمّا هم فاقِدو العقل وإمّا يحرّكهم مثال ما يجهلونه». تتردّد الانطباعات ذاتها عن عمل هذه الرهبانيّات أينما وجدت في لبنان وسوريا ومصر والأردنّ والأراضي الفلسطينيّة. . . فروح الخِدمة المُحِبَّة والكفايات المهنيّة والتربويّة العالية والمشاركة الصادقة مع المجتمعات المحلّيّة والتكرّس المجرّد للعمل الخِدَميّ قد تركت أصداء عند المسلمين والمسيحيّين على حدّ سواء، وهذا ما عبّر عنه كلّ من عرفهم أو تعاطى معهم أو درس في مؤسّساتهم. إنّ ما أستعيده في مطالعتي ما هو إلّا نقل لانطباعات وآراء سمعتها أو قرأتها في مُدوّنات شتّى.

٦١ - لقد دفع اليسوعيّون على سبيل المثال بعمل بالغ الأهمّيّة على مستوى ترفيد المكتبة العربيّة وكنائس المنطقة بمنشورات لاهوتيّة تشمل كلّ قطاعات اللاهوت البيبليّ والعقائديّ والإكليسيولوجيّ والأنتروبولوجيّ والفلسفيّ والروحيّ والخِدميّ والتاريخ الكنسيّ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا الدينيّة، مرفقة بكرّاسات تثقيفيّة في مجال العمل الرعويّ؛ يضاف إليها العمل التاريخيّ الذي قاموا به في المئويّة الأخيرة لجهة ترجمة **الكتاب المقدّس** المتكرّرة ونشره على أساس العلوم البيبليّة المعاصرة. على هذه المراجعة أن تظهّر أيضًا أهمّيّة مفهوم المرافقة وممارساتها في مجال تطوير موضوعات العمل الرعويّ، وهذا ما عملت على تركيزه الرهبانيّة اليسوعيّة في المجالات التالية: المرافقة للطلّاب من خلال المراكز الثقافيّة الجامعيّة والمرشديّات الطلّابيّة والعمل الكشفيّ؛ المرافقة في مجالات العمل المهنيّ والنقابيّ لجهة تطوير مفاهيمه وإتيكيّاته ونخبه، ومرافقة المرضى من خلال مرشديّات المستشفيات وتفعيل الإتيكيّات الإحيائيّة في الأوساط الطبّيّة على تنوّع أقسامها؛ والمرافقة الروحيّة في الأبرشيّات والمدارس ومن خلال مراكز الرياضات الروحيّة. علينا أن نظهّر أخيرًا دور الرهبانيّات الآنفة الذكر في مجال إيجاد المرتكزات العلميّة والجامعيّة للحوار المسيحيّ - الإسلاميّ وبلورة مندرجاته الفكريّة والحياتيّة. أمّا الأمر الأخير الذي أودّ تسليط الضوء عليه فهو الدور المحوريّ الذي أدّاه اليسوعيّون في تدعيم المشروع الوطنيّ اللبنانيّ ودفعه من خلال

العمل السياسيّ المباشر مع السلطات الفرنسيّة،

Sami Kuri SJ, *Une Histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*, Dar El Machriq, 1981-1996.

٦٢ - Heyberger Bernard, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Rome, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 284, 1994; «Pour une «histoire croisée» de l'occidentalisation et de la confessionalisation chez les chrétiens du Proche Orient», *The MIT, Electronic Journal of Middle Eastern Studies,* automne 2003, pp. 36-49; *Hindiyya (1720-1798) mystique et criminelle*, Paris, Aubier, Collection historique, 2001;

ترجمة عربيّة، دار النهار، ٢٠١٠.

- Khater Fouad Akram, *Embracing the Divine, Passion and Politics in the Christian Middle East*, Syracuse, 2011.

٦٣ - صبرا جورج، «الفكر المسيحيّ العربيّ والعهد القديم»، **في سبيل الحوار المسكونيّ**، دار منشورات المُنير، ص ٤٣-٦٠.

Shepardson Christine, *Anti-Judaism, and Christian Orthodoxy, Ephrem's Hymns in Fourth Century Syria*, Catholic University of America, 2005, (Patristic Monograph series).

٦٤ - علينا أن نشير إلى أهمّيّة المبادرات الكنسيّة الدوليّة التي تمّت من خلال الكرسيّ الرسوليّ في روما ومجلس الكنائس العالميّ واللقاءات الثنائيّة بين الكنائس وتمييز مفاعيلها على المستويات الكنسيّة الإقليميّة المختلفة؛ راجع الوثائق المجمعيّة للفاتيكانيّ الثاني،

Lumen Gentium, *Unitatis Redintegratio*; Vatican Council II, The Conciliar and Post-Conciliar Documents. Northport, NY: Costello Publications, 1975; World Council of Churches (Convergence Documents) *Baptism, Eucharist and Ministry*. Faith and order Paper # 111. Geneva World Council of Churches, 1982; *Growth in Agreement series*, I, II, III (Paulist Press)

وهي تتعلّق بالحوارات بين الكنيسة الكاثوليكيّة وسائر شركاء الحوار المسكونيّ من كنائس ومجموعات كنسيّة. وثائق الحوارات مع الكنائس السريانيّة غير الخلقيدونيّة والأرثوذكسيّة، *www.pro-oriente.at/index.php*

وثائق السينودس من أجل لبنان (١٩٩٦)؛ وسينودس الشرق الأوسط (٢٠٠٩).
مواقع الإنترنيت العائدة إلى العمل المسكونيّ:

(World Council of Churches) *www.oikoumene.org,* (Vatican) *www.vatican/va*

أضف إلى ذلك مقاربات مسكونيّين كبار:

- Corbon Jean, *L'Église des Arabes,* Cerf, 1977, 2007; *Les lieux de communion*, Cerf, 2007; *Liturgie des sources*, Cerf, 2007.
- Hayek Michel, «Les Églises antiochiennes face à l'unité», *Orient Syrien*, vol X, fascicule 3, 1965, pp. 371-402.
- Keshishian Aram, *In search of Ecumenical Vision*, Catholicossate of Antelias, 2000.
- هزيم إغناطيوس، **الكنيسة الأنطاكيّة الأرثوذكسيّة والكنائس الأخرى**؛ إغناطيوس الرابع، م.س.، ص٤٠-٤١.

بشأن مجلس كنائس الشرق الأوسط (MECC) ومجلس الكنائس العالميّ (WCC) راجع: هاشم غبريال، **تاريخ الحركة المسكونيّة ومجلس الكنائس العالميّ**، المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٨.

- هاشم غبريال، «النظام البطريركيّ والشركة الكنسيّة في أنطاكية»، **المنارة**، ٢٠٠٢، ٢-٣، ص٢٦٥-٢٨٢.
- Hachem Gabriel, «Les enjeux et les espoirs de la relance du Conseil des Églises du Moyen-Orient», dans *Proche Orient Chrétien*, 62, 2012, pp. 80-89.

٦٥- Hobbes Thomas, *Leviathan* (1651), Ch. 13, p. 186, Pelican Classics, Penguin, 1968.

٦٦- Dulles Avery, *Models of the Church*, Doubleday 1974, Chapter II, «The Church as Institution», pp. 34-46.

- Luhmann Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Surkhamp, 1997.

٦٧- المجمع البطريركيّ المارونيّ، النصوص والتوصيات، بكركي، ٢٠٠٦.

٦٨- Congar Yves, *Ministères et communion écclesiale*, Cerf, 1971.

- Dulles Avery, *Models of the Church*, Doubleday, 1974.
- Haight Roger, *Christian Community in History*, III volumes, 2004, 2005, 2008, Bloomsbury Academic.

- Küng Hans, Die Kirche, Piper, 1976
- Strukturen der Kirche, Piper, 1987.
- Kasper Walter, *Katholische Kirche, Wesen-Wirklichkeit – Sendung*, Herder, 2011.
- Mc Brien Richard, *The Church*, Harper Collins, 2008.
- Ratzinger Joseph, *Kirche Zeichen Unter den Völkern, Schriften zur Ekklesiologie*, Herder, 2010; *Called to communion, Understanding the Church Today*, Ignatius, 3d edition, 1996; Zur Gemeinschaft Gerufen, Kirche Heute Verstehen, Herder 1991.
- Rahner Karl, *Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Sämtliche Werke, 22, Herder, 2009.
- Rigal Jean, *L'ecclésiologie de communion*, Cogitatio Fidei, Cerf, 1997.
- Schillebeeckx Edward, *Church, the Human Story of God*, Crossroad, 1996.
- Tillard Jean-Marie, *L'Église Locale, ecclésiologie de communion et catholicité,* Cogitatio Fidei, Cerf, 1995.

٦٩- Clam Jean, *L'intime, Genèses, régimes, nouages*, Ganse, Arts et Lettres, 2007.

- Drewermann Eugen, *Kleriker, Psychogramm eines Ideals*, Patmos, 2001; *Fonctionnaires de Dieu*, Albin Michel, 1993.
- Lacroix Xavier, *Le corps de chair, les dimensions éthiques, esthétiques et spirituelle de l'amour*, Cerf. 2001; *Le corps retrouvé*, Bayard – Jeunesse, 2012.
- Van der Lugt Frans, *L'image du prêtre marié et du prêtre célibataire dans la communauté maronite libano-syrienne*, thèse de doctorat, Université de Lyon II, 1976 (non publiée).

مراجعة هذه الأطروحة على الإنترنيت: *theses.univ-lyon2.fr*

سيداروس فاضل، **خواطر في التبتّل المكرّس**، دار المشرق ١٩٩١؛

خواطر في الطاعة الرهبانيّة، دار المشرق، ٢٠٠٠؛

خواطر في الفقر الاختياريّ، دار المشرق، ٢٠٠١.

٧٠- Touma Toufic, *Paysans et Institutions Féodales*, *op. cit.*, Tome II,

Chapitre 25, L'Église Maronite, sa place et son rôle dans la vie féodale.

٧١ - Weber Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit*, S. 133, 134, 138, 590, 640.

٧٢ - Rawls John, *A Theory of Justice, op. cit ; Political Liberalism*, Columbia, 2005.

٧٣ - إنّ استعمال الكاتدرائيّة المريميّة منبرًا سياسيًّا طوال الحرب الأهليّة القائمة من قِبَل أتباع النظام وبعض السياسيّين اللبنانيّين (إيلي الفرزلي وميشال سماحه. . .) من أجل الدفاع عن أدائه وتظهير التأييد المسيحيّ له، هو من أسوأ المؤشّرات لواقع التصرّف الاستنسابيّ والوقح بالمواقع الكنسيّة. أضف إلى ذلك أداءات بعض الأساقفة الأرثوذكس (لوقا الخوري) وكاهن ماروني (طوني خوري) فصلته الكنيسة المارونيّة عن الخدمة الكهنوتيّة والراهبة الكرمليّة أنييس مريم لحّام (فاديا لحّام)، تظهّر إستراتيجيّة الخرق المنهجيّة التي يعتمدها النظام.

٧٤ - عليّ أن أستعيد في هذا المجال نموذجَيْن لمقاربتين في الوسط الكنسيّ السوريّ لمسألة التغيير السياسيّ في سوريا: الأولى مثّلها الراهب اليسوعيّ الإيطاليّ المولد پاولو دالوليو (Paolo dall'Oglio) والذي أمضى ٣٠ سنة في سوريا حيث أنشأ - من خلال دير مار موسى الحبشيّ الذي رمّمه - مركز لقاءٍ روحيّ ومسكونيّ وحواريّ طبع المداخلة المسيحيّة المعاصرة في سوريا؛ وراهبة كَرمَليّة لبنانية باسم أنييس مريم الصليب (فاديا لحّام التي كانت تقوم بعمل في مجال المرافقة الروحيّة في سوريا؟!). إنّ المفارقات التي تطبع الأدائيّين هي فارقة لما يجب أن يميّز المداخلة الكنسيّة الحرّة بمكوّناتها الروحيّة والخِدَميّة كما مثّلها الأب دالوليو والأداء المشبوه لجهة تماسكه الروحيّ والأخلاقيّ الذي مثّلته فاديا لحّام، وليس بالصدفة أن استعمل اسمها المَدَنيّ لا الرهبانيّ، لأنّ طبيعة أدائها قد أصابت صدقيّتها بالصميم. إنّ المداخلة الإنجيليّة المبدئيّة لپاولو دالوليو وما يميّزها لجهة الالتزام الصارم بموجباتها الروحيّة والإتيكيّة والنقديّة، وما يتأتّى عنها من مواقف أدبيّة جريئة لجهة إدانة الأداءات السياسيّة الفاسدة والمدمّرة للسلم الأهليّ والاجتماعيّ وكل ما يلفّها من عنف وكذب وإرهاب معنويّ وجسديّ ونهب للأموال العامّة واستهداف لكلّ المبادرات الإصلاحيّة؛ والدعوة إلى التغيير الديموقراطيّ على أساس تبنّي الخيارات الديموقراطيّة والإتيكيّة في الحياة العامّة، ودفع سُبُل التسوية السياسيّة الديموقراطيّة التي تَحولُ دون الدخول الاستغراقيّ في دوّامات العنف المخيفة التي تعيشها سوريا. والمداخلة المشبوهة في رؤيتها وأدائها لفاديا لحّام التي سعت بشكل معيب إلى توظيف وضعيّتها الرهبانيّة لتغطية الأعمال الإجراميّة وأدّى دور الوساطات المضلّلة في مجال وقف إطلاق النار ومعالجة أزمة الحصارات حول بعض المدن

والقرى. تنطلق استعادتي لهاتين المداخلتين لتظهير طبيعة الانفصامات التي تعيشها الكنائس في سوريا وللتأكيد أنّه لا خروجَ عن هذا الواقع الأليم إلّا بالخيارات الديموقراطيّة والإتيكيّة الناظمة لها. لقد خُطِف باولو دالوليو على يد الإرهابيّين الإسلاميّين ولم نجد له أثرًا حتّى الساعة، وكأنّ شهادته الإنجيليّة الأيقونيّة في مسلكها ودلالاتها هي الطريق الجديد لسوريا المتجددة بقِيَمها الإنسانيّة والديموقراطيّة، وللكنيسة التي تقوم بعملها الخِدَميّ بروح الإنجيل المحرّر والمتحرّر «لتكون الحياة للناس وتفيض فيهم» (**يوحنا ١٠ : ١٠**). أمّا فاديا لحّام فهي صورة قاتمة عن كنيسة «المِعزَل التاريخيّ» وما أصابها من تشوّهات دمّرت تماسكها الكيانيّ وأساءت إلى عملها الخِدَميّ ودورها في وضع سوريا على خطّ النهضة السياسيّة والإنسانيّة المطلوبة.

٧٥- Habermas Jürgen, *Faktizität und Geltung, Surkhamp*, 1992; *Die Postnationale Konstellation*, S. 91-169, Surkhamp, 1998.

- Müller Jan Werner, *Constitutional Patriotism*, Princeton, 2007.
- Sternberger Dolf, *Verfassungspatriotismus*, Insel, Frankfurt am Main, 1990.

٧٦- راجع النصوص المجمعيّة Nostra Aetate (1965), *Dignitatis Humanae* (1965)

- Aebischer-Crettol Monique, *Vers un œcuménisme interreligieux, jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio Fidei, 2001.
- D'Costa Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered, Myth of Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, 1990.
- Dupuis Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio Fidei, Cerf, 1999.
- Geffré Claude, *De Babel à Pentecôte, Essai de théologie interreligieuse*, Cogitatio Fidei, Cerf, 2007.
- Hick John, *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave – Mc Millan, 1989.
- Küng Hans, *Christentum und Weltreligionen*, Piper, 1984; *Projekt Weltethos*, Piper 1990.
- Lonergan Bernard, *Philosophical and Theological Papers*, vol 17, University of Toronto, 2004.
- Rahner Karl, Gesammelte Schriften, (1949-1964) *Kirche in den*

Herausforderungen der Zeit, Studien zur Ekklesiologie und zur Kirchlichen Existenz, Band 10, Herder 1995.

- Ratzinger Joseph, *Glaube, Wahrheit, Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, 2000.
- عون مشير، **النور والمصابيح**، جامعة البلمند، ٢٠٠٨.
- سيداروس فاضل، **علم لاهوت الأديان**، دار المشرق، ٢٠١٣.

راجع بشأن الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ:

- منشورات معهد الدراسات الإسلاميّة - المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.
- منشورات معهد القدّيس بولس - حريصا.
- منشورات كلّيّة اللاهوت في جامعة البلمند.
- منشورات معهد الدراسات الشرقيّة للآباء الدومينيكيّين في القاهرة.

٧٧- Ansari Abdou Filal, *Réformer l'Islam*, la découverte, 2003; Al-Naim Abdallah Ahmad, *Towards an Islamic Reformation*, Syracuse, 1995; Benzine Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, 2004; Bidar Abdennour, *Comment sortir de la religion*, les Empêcheurs de Penser en Rond, 2012; *l'Islam sans soumission, pour un existentialisme musulman*, Albin Michel, 2008; *Un Islam pour notre temps*, Seuil, 2004; *L'Islam face à la mort de Dieu, actualité de Mohammed Iqbal*, Françoise Bourin, 2010; Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier 2002; Meddeb Abdel Wahab, *la maladie de l'Islam*, Points – Seuil, 2005; *Sortir de la malédiction, l'Islam entre civilisation et barbarie*, Seuil, 2008; Paris *de civilisation,* Seuil, 2009; Mernissi Fatima, *Le harem politique, le prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987; Mezghani Ali, *L'Etat inachevé, La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard – BSH, 2011; Youssef Olfa, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Albin Michel, 2007; Soroush Abdel Karim, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Editors, M. Sadri and A. Sadri, Oxford, 2000; Tibi Bassam, *Die Krise des Modernen Islams*, Surkhamp, 1991; Troll Christian SJ, «Progressives Denkem im zeitgenössischen Islams» in, *www.sanktgeorgen.de/leseraum/troll27.pdf*

- Arkoun, Mohammed, *Lecture du Coran*, 1982; *Pour une critique de la*

raison islamique; Aya Abdelmumin, *El Islam no es lo que Crees*, Kairos, 2010; Abou Zaid Nasr-Hamed, «Towards a Humanistic Hermeneutics» *Islamo-Christiana, 30, 2004 ;*

مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٧٧.

Füllsack Manfred, *Gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten, Eine Einführung in die komplexitätsforschung, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.* ٧٨ -

Balandier Georges, *Sens et Puissance, les dynamiques sociales*, PUF, 2004. ٧٩ -

Brague Rémi, *Au Moyen âge, philosophies médiévales en chrétienté, Judaïsme et Islam*, Champs-Flammarion, 2008. ٨٠ -

- Gutas Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture, the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*, Routledge, 1998.

٨١ - مراجعة لبعض الأعمال التي سعت إلى توضيح سُبُل الحوار اللاهوتيّ المسيحيّ - الإسلاميّ:

- Aoun Mouchir, «Le dialogue islamo-chrétien, spécificité de l'apport Libanais», *Communio, XX, 5, (121), 1995*, pp. 143-152; *Fondements du dialogue islamo-chrétien*, Institut des Études Islamo-Chrétiennes, Beyrouth, Librairie Orientale, 2003.

  Arnaldez Roger, *Trois messages pour un seul Dieu*, Albin Michel, Spiritualités, 1991. (Inculturation) راجع بخصوص فكرة الانثقاف

  Daou Fadi, *L'inculturation dans le « Croissant » : Les Églises Orientales Catholiques dans la perspective d'une Église arabe,* Strasbourg, Atelier national de reproduction des thèses, 2002.

- Hayek Michel, *Le Christ de l'Islam*, Seuil, 1959; *Les Arabes ou le baptême des larmes*, Gallimard, 1972; *Le mystère d'Ismaël*, Mame, 1964.
- Moubarac Youakim, *L'œuvre de Louis Massignon, Pentalogie Islamo-Chrétienne*, Tome II, éditions du Cénacle Libanais, 1972-1973; *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Université Libanaise, 1977.

٨٢ - Hegel *Georg* Wilhelm, *Phänomenologie des Geistes*, IV – B, Freiheit des Selbstbewusstsein, Stoizismus, Skeptizismus und Das Unglückliche Bewusstsein, S., 76, Band 3, Surkhamp, 1986.

٨٣ - الحايك ميشال، «كالمسيح كنّا رهائن للأمم حتّى الأقربين»، **النهار** ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٠.

فهرس المحتويات

صدر للمؤلّف

- **الجمهورية المتعثّرة**، قيد الطبع.
- **قراءات في النزاع اللبنانيّ**، مركز الدراسات والبحوث اللبنانيّة، ١٩٨٦.
- **لبنان من النزاعات المديدة إلى دولة القانون**، دار النهار، ٢٠٠٦.
- **مقدّمات من أجل تحوّل ديموقراطيّ**، الاتّحاد من أجل الديموقراطيّة، ٢٠٠٧.

- *Christianisme Oriental, Kérygme et Histoire*, Paul Geuthner, Paris, 2006, (*ouvrage collectif dirigé par Charles Chartouni*).
- *Conflict Resolution in Lebanon, Myth and Reality*, Center for International Development and Conflict Management – University of Maryland at College Park (USA), 1993; Human and Humanitarian Rights Foundation, Beirut, 1994.
- *Democracy and Market Oriented Reforms*, (3 volumes), Institute of Social Sciences, II, Lebanese University, 2000. (Textbook).
- *Global Society, Technology and Democracy, Essays in Political Epistemology*, Institute of Social Sciences, II, Lebanese University, 1997.
- *Histoire, Sociétés et Pouvoir aux Proche et Moyen-Orient* (2 volumes), Paul Geuthner, Paris, 2001 (*ouvrage collectif dirigé par Charles Chartouni).*
- *Just War Theory and the Problem of Terrorism, Essay in Politics, Ethics and Strategy*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Université Saint-Joseph, Annales de Sociologie (Communautés et Sociétés), volumes 16-17, 2009.
- *Le conflit libanais, approches de la Quotidienneté*, Centre des études libanaises, 1987.
- *Les dix chapitres de Tūmā al Kfartābī, Document sur les origines de l'Église maronite,* Recherches, 1, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1987.
- *Politics of Difference*, (3 volumes), Institute of Social Sciences, II, Lebanese University, 2000. (Textbook).

تصميم الغلاف : **صفاء الفطايري**
الطباعة : **دكّاش برنتنغ هاوس**

٢٠١٤/١١/١٥-٠,٥-٢٤٤٩

١٦٠

لقد استحثّتني يومًا ملاحظة لعالم اجتماع ألمانيّ، تيودور هانف، عندما تساءل: «هل أصبح مسيحيّو الشرق موضوعًا تاريخيًّا وأركيولوجيًّا لا سوسيولوجيًّا»؟ الردّ على هذا السؤال يعود إلى الصيرورة التاريخيّة، حيث السباق بين الهجرة والرؤى الإصلاحيّة والاستحقاقات الديموقراطيّة هو الكفيل بإعطاء الجواب.

آمل أن يستعيد الوجود المسيحيّ في المنطقة العربيّة حيويّته من خلال تبلور مواعيد «الربيع العربيّ»، في مجالات استعادة حقوق الإنسان، والحرّيّات الفكريّة والاعتقاديّة والسلوكيّة، والخيارات الليبراليّة والديموقراطيّة والإنمائيّة، دورها الناظم في الحياة العامّة والخاصّة بهذه المنطقة من العالم؛ وصياغة عقود مَدَنيّة واجتماعيّة وحضاريّة جديدة تمكّن الكنائس والمسيحيّين من القيام بأدوارهم بكلّ ما تمليه الحرّيّة الضميريّة، والحسّ المدنيّ والمواطنيّ، والروح المسيحيّة من مهمّات لخدمة الإنسان محور كلّ مداخلة وهدفها.

* * *

الدكتور شارل شرتوني، أستاذ علم الاجتماع والسياسة في معهد العلوم الاجتماعيّة، الفرع الثّاني، الجامعة اللبنانيّة؛ وأستاذ محاضر في جامعة القدّيس يوسف، وعدد من الجامعات الأميركيّة. له مؤلّفات وأبحاث عديدة، بالعربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ١١٠٠ ٢١٥٠
لبنان

التوزيع:
مكتبة إسطفان ش.م.ل.
ص. ب: ٥٠١٦٥ – فرن الشباك، بيروت
لبنان